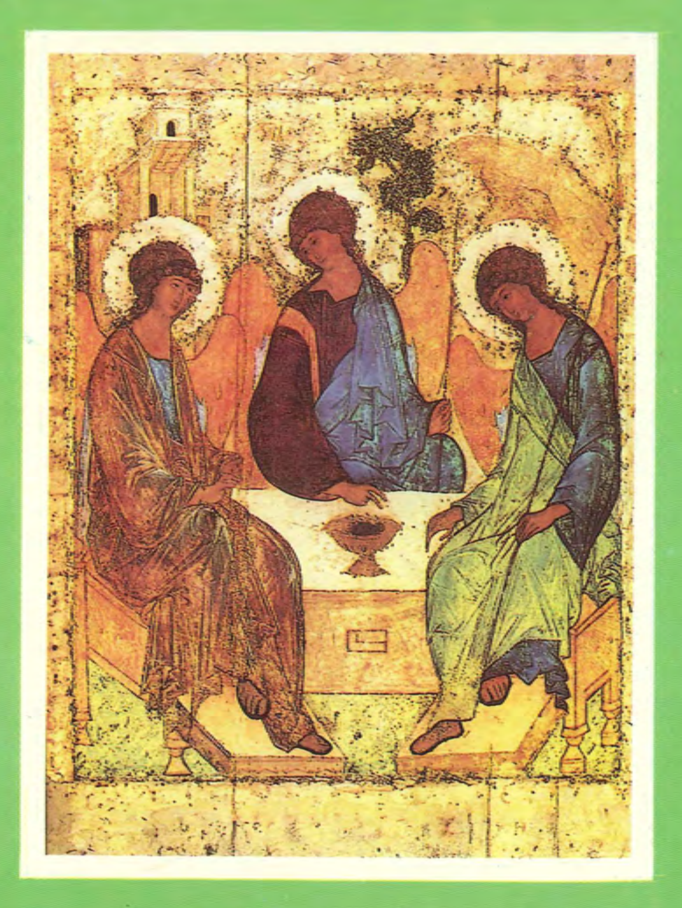
الأب الكسندر شميمان

من أجل حياة العالم

الأرثوذكسية والأسرار الكنسية



تعريب: الأرشمندريت توما (بيطار)

عائلة الثالوث القدوس - دوما

منشورات النور

الأب ألكسندر شميمان

من أجل حياة العالم

الأرثوذكسية والأسرار الكنسية

نقله إلى العربية

الأرشمندريت توما (بيطار)

عائلة الثالوث القدوس - دوما

منشـــــورات النـــــور

١٩٩٤

هذا النصّ منقول عن النسخة الإنكليزية

Schmemann, Alexander, ***FOR THE LIFE OF THE WORLD.*** Sacraments And Orthodoxy, St. Vladimir's Seminary Press, 1973.

الأب شميمان بقلم صديقه

المتروبوليت جورج (خضر)

كان الكسندر شميمان صورة عن العافية، عن الملء، واثقاً من نفسه ومما يقول. يوحي بالقوة، ولعل بعضاً منها مرده إلى جذوره الألمانية. عرفته أستاذاً لي وصديقاً وعرفت والدته وكان يلفتني فيها أدبها الجم وأناقة تصرُّف أتتها من عراقة ومما حملته معها من روسيا القديمة. من بعد الثورة كانت باريس تعجُّ باللاجئين الروسيين ومنهم طليعة من الفلاسفة والأدباء والفنانين واللاهوتيين. نشأت هذه النخبة مع ثورة ١٩٠٥ في ارتداد من الماركسية إلى الإيمان الأرثوذكسي. هؤلاء كانوا قلب المهجر الروسي. ولعل خير ما كان فيه أنَّه أخذ يكتشف الأرثوذكسية وأصالتها وبهاءها. وإنَّ بعضاً من الاهتداء كان متَّصلاً بالآلام التي عاناها هذا الشعب الكبير. الأرثوذكسية أمست وطن هؤلاء القوم في غربتهم. ما كانت هذه غربة ثقافية لأنَّ مثقَّفي الروس كانوا متوغلين في حضارة الغرب على قدر تمرسهم في فكر بلادهم. ما عانوا ازدواجية لأن الحياة الأوربية ما كانت تعقدهم. أقبلوا عليها من ذروة ذوقهم لروسيا ومن أعماق المسيحية الشرقية.

من هذه السعة انطلق الكسندر شميمان. هو في إلفة فرنسا

يقرأ شعرها وأدبها ويعرف أذواقها ويستعمل نهجها العقلي والنهج الغربي بعامة. وكان الغرب قد ألقى بوشاحه على روسيا مع بطرس الأكبر وتمادى في التغرب بعض من مفكّرين وتعصب للجذور السلافية بعض آخر وأنصار السلافية نهلوا من الينابيع الأرثوذكسية ومن الآباء. روسيا تصبح ذاتها وتأتي من ذاتها مع دوستويفسكي وتقر في نفسها مع برديايف وبولغاكوف وستروفه وسواهم. كل هؤلاء عاصرهم شميمان فتياً وفارقهم لكونه تأصّل بالآباء مثلما لم يتأصّلوا. شميمان ترعرع في المناخ العام الذي نمت فيه الحياة الروسية في المهجر ولكنّه منحدر روحياً في تصوري من الأب جورج فلورفسكي ومن الأرشمندريت قبريان كيرن اللّذين حملا تراث الآباء في معهد القديس سرجيوس حيث تربّى. شميمان لم يقتبس شيئاً من الأنظومة اللاهوتية الضخمة التي ابتدعها الأب سرجيوس بولغاكوف العظيم الذي كان عميد المعهد أثناء دراسة شميمان فيه ولكنَّ أحداً لم يستطع إلّا أنّ يتأثر ببولغاكوف بسبب من تقواه. هذا الكاهن العظيم لما سئل مرة كيف استقى اللاهوت وما كان درسه في معهد عال كان يُجيب: «استقيته من الكأس المقدسة». كان بولغاكوف جذاباً في وعظه وأدائه للخدمة الإلهيّة وكان راعياً لحياة الصلاة في المعهد. وكان يديرُ الجوقةَ هناك خلال ربع قرن ميخائيل أوسورغين بالألحان الروسية القديمة والأيقونات رسمت في الأسلوب المحافظ والباب الملوكي أتي به من روسيا نفسها. وميخائيل أوسورغين كان عمُ يوليانا التي صارت زوجةَ الأب الكسندر. وفضل امرأته عليه أنها مكنته من اللغة اليونانية القديمة التي درستها هي في السوربون. نحن إذن في جوّ ليتورجي

فريد البهاء والورع وعبادة الروس تعطيك شعوراً بالفصحيّة الأرثوذكسيّة مثلما لا يعطيه شعب آخر. لولا هذه البيئة الصلاتية لما جاء فكر شميمان الليتورجي. غيرَ أنَّ دقة الدراسة الليتورجية عنده مرتبطة بمعرفته التاريخ. هنا كان تلميذ أنطون كرتاشيوف الصارم في منهجه التاريخي والباحث الكبير في تاريخ الكنيسة الروسية. غيرَ أنَّ شميمان جنحَ إلى التاريخ البيزنطي ودرّسه. واتّخذ التراث البيزنطي محكاً للاهوت الروسي وما سميَ بالروحانية الروسية. من هذه الزاوية، ما خلا الأب بولغاكوف الذي جاء من فلسفة الحكمة ولاهوت الحكمة المتميزين بروسيتهما وبما اعتبر بذا ابتداعاً، كان معهد القديس سرجيوس في باريس موئلاً للأرثوذكسية التراثية.

هذا النهج التاريخي طبقه الكسندر شميمان على درس الليتورجيا. كان يسعى إلى لاهوت أرثوذكسي أصيل وفريد. كان في روسيا قبله اللاهوت العقائدي للمطران مكاري السكولاستي الغربي النهج وفي القرن السابع عشر أخذت روسيا تعلّم اللاهوت الأرثوذكسي باللاتينية وبمقولات لاتينية في كياف في ظل الاحتلال البولوني. كتبنا تصارع اللاتين وتقع في فخاخ الفكر الغربي لأنّها تأتي من ردة فعل. الليتورجيا في هذا السبي البابلي إذن موطننا وإذا كنّا نحيا فيها فإننا نفكّر منها ولا سيما أنّ «قاعدة الصلاة هي قاعدة الإيمان». هنا رسبت خبرتنا الروحية والعبادات استنارة عقلٍ وطريق التأله. هناك إذن لاهوت يمكن استرجاعه ويمكن نظمه ولكن يجب أن نتبين في الليتورجيا الغث من الثمين والفرق بين السطح والعمق وبين الدائم والعابر

وهذا كلّه بالمقارنة مع التراث الكامل. ولكنّ القلب هنا في الصلاة. الصلاة هي فكر الكنيسة مجتمعة.

أجل سبقت شميمان الحركة الليتورجية في الكثلكة ولا سيما في ألمانيا وقد انطلق منها شميمان ما في ذلك ريب ولكنّه أطلق النهج في العالم الأرثوذكسي وتقيّد بصرامة الأسلوب النقدي التاريخي وحررنا من التأويل الذي كان يفرغ الليتورجيا من معانيها التاريخية. قال التطواف بالقرابين أو الإيصودن الكبير ضرورة مادية لنقل الخبز والخمر من المذبح إلى المائدة وليس هو موضوعاً ليعني ذهاب السيد إلى القبر. الحركة في الخدمة كانت دائماً ناتجة من أسباب متعلقة بالخدمة وأدائها. المعاني كامنة في الحركة نفسها ولا شيء يؤول بشيء آخر. شميمان جعل الخدمة حية لما بيّن أنها لنا وأننا نحن نقيمها. أنت تذوق ما أنت فيه مباشرة. البخور للتبخير هكذا ببساطة لرائحته الزكية لا لأنه يدل على ما عداه. في مذهب التأويل الليتورجي الذي طغى على العالم الأرثوذكسي بدءاً من القرن الخامس ينقلك خيالك إلى غير الذي تراه وتلمسه. حياة السيد تتمسرح أمامك بأشكال أخرى وكأنّك متفرج. أمّا كيف تكون مشاركة المؤمنين وكيف تكون الذبيحة ومناولة القرابين فعلا منك لا فعلا عليك فهذا توارى عن الأذهان أجيالاً. الليتورجيا أمامهم، في الهيكل وبالمرتلين. لذلك كان الملكوت مرجأ والحقيقة أنّ القداس «كمال ملكوت السموات». التراث ليس اجتراراً بل تفعيل. هذه خبرة ذقناها هنا وهناك في العالم الأرثوذكسي باستقلال فكري كامل

غيرَ أنّ المتقدم في الكهنة الكسندر شميمان دعّم إيمانا هذا وكشف أصوله في البحث التاريخي.

هنا لا بدّ من ذكر الأب نيقولاي أفاناسييف أستاذنا الكبير في القانون الكنسي. إنّه باعث مفهوم الكنيسة المحليّة القائمة بالإفخاريستيا والأسقف في المسيحية المعاصرة جمعاء. الكنيسة تنشأ من القرابين الإلهية. الكنيسة جسد المسيح ينبغي أنّ تفهم هكذا. والأسقف يجيء ويتكون من القرابين. والكنيسة فيه وهو فيها. والكنيسة الجامعة محققة في الكنيسة المحليّة. هي ليست الكل المسيحي مجتمعاً ولكنّها الهوية الإفخارستية الواحدة. أظنّ أنّ شميمان جاء تعبيراً جليّاً صارخاً علمياً عن عودة الروس إلى المناولة المتواترة في الثورة والمهاجر وعن التأجج اللاهوتي الذي عرفته الأكاديمية اللاهوتية للقديس سرجيوس في قلب المهجر الروسي، باريس.

غيرَ أنّ شميمان ما كان فقط باحثاً ولكنّه كان يرى إلى كنيسة يتحقق فيها لاهوت الكنيسة المحليّة المتغذية من جسد الرب. كان المغترب الروسي يؤلمه بما فيه من انقسامات تدور حول قانونية الأجسام الكنسية الروسية في أوربا الغربية. هناك من يتبع موسكو وهناك من يتبع القسطنطينية وهناك المستقل في مجمع اغترابي. كما كان يحزنه مشهد الجاليات المختلفة الروسية واليونانية والصربية وسواها المفروض أن تجتمع حول مائدة واحدة وأسقف واحد في المدينة الواحدة. الوحدة الأرثوذكسية المتجاوزة للقوميات كانت هاجسه اليومي.

لم أسأل الأب الكسندر مرة لماذا تركنا وذهب ليستوطن أميركا. أجل ككل كهنة الروس في المهجر كان فقيراً جداً. هل حلم بأنّه يقدر أنّ يحقق الوحدة الكنسيّة بين أرثوذكسيي الولايات المتحدة وما إليها. بجهده أولاً حاز روسيو أميركا الشمالية استقلالهم الكنسي ولكنّه ظلّ منتقصاً لانّ العالم الأرثوذكسي لم يجمع عليه. ولكنّه رأى أرثوذكسيين من أمم مختلفة يؤلفون معاً جسماً كنسياً واحداً.

رقد في الرب وفيه غصة الوحدة الأرثوذكسية في العالم ولكنّه ترك، على الصعيد اللاهوتي، ميراثاً لا يمكن تجاهله في أية محاولة لبعث صلاة الجماعة عندنا وللتأمل انطلاقاً من الخدمة الإلهيَة. شميمان سيبقى إلى أجيال الصوت المدوي. ولعلّ أعظم ما فيه غير هذا. كان الكاهن الخادم الذي يلبيك بمحاضرة أو عظة. الألوف منها ألقيت في العقود الثلاثة التي قضاها في خدمة المذبح. كانت الصدور تلتهب لاستماعه لأنّه كان يعطي مادة جديدة يأتي بها من الأصول القديمة، من معين الحياة الروحية. حياة الخطاب عنده في قوة المعاني وبلوريتها، من كونها لصيقة بالقلوب لا من أسلوب «مسرحي» أو تغيرات الصوت.

بروزه وفاعليته واستقطابه تلاميذ كثيرين لم يفقده شيئاً من بساطته أو من إحساسه أنّ الكأس الإلهية هي كل حياتنا. لم يسكره شيء من النجاح. وجه الآب تجلى له، فيما كان يعاني مرضه الأخير، محجة الحب.

سيرة الكاتب

ولد الأب الكسندر شميمان في روفيل، من أعمال استونيا في روسيا، من أب ضابط وأم تنتمي إلى إحدى عائلات النبلاء العريقة. كان ذلك في ١٣ أيلول من العام ١٩٢١. لم تبق العائلة طويلاً في موطنها الأصلي، بعد ولادته، إذ انتقلت إلى بلغراد ومنها إلى باريس في العام ١٩٢٩. في باريس تنقّل الأب الكسندر بين عدد من المدارس، منها الكاثوليكية ومنها الروسية. وفي العام ١٩٤٠ دخل إلى معهد اللاهوت الأرثوذكسي وتابع دروسه في السوربون. كان قد انقضى على تأسيس المعهد يومذاك خمس عشرة سنة وكان فقيراً. لكنّ غيرة واندفاع العاملين فيه كانا كبيرين. وقد منَّ الله على المكان ببعض كبار اللاهوتيين الأرثوذكس، أمثال الأستاذ كارتاشيوف والأب سرجيوس بولغاكوف والأسقف كاسيان وسواهم.

في ١٩٤٣ تزوّج الأب الكسندر من يوليانا أوسّورغين، فرزقا ثلاثة أولاد هم أنّا وسرج وماريا. في ١٩٤٥ عيّن أستاذاً مساعداً للأستاذ كارتاشيوف، أستاذ تاريخ الكنيسة، وسيم كاهناً في ١٩٤٦.

في العام ١٩٥٠، دعاه الأب جورج فلوروفسكي إلى معهد القديس فلاديمير في نيويورك أستاذاً في الليتورجيا، ثم في

١٩٦٢، إثر تقاعد الأب فلوروفسكي، عميداً. في تلك السنة، جرى نقل المعهد إل ضاحية قريبة من نيويورك اسمها كريستوود.

في العام ١٩٧٠، لعب الأب الكسندر دورا مهماً في الاتصالات القائمة بين بطريركية موسكو و «المتروبوليا الروسية الأميركية»، أي الكنيسة الروسية التي كان ينتمي إليها في أميركا. وقد أثمرت هذه الاتصالات عن استقلال المتروبوليا عن الكنيسة الروسية الأم، وصارت تعرف، منذ ذلك الحين، بالكنيسة الأرثوذكسية في أميركا.

كانت للأب الكسندر نشاطات فذة على صعيد الطلبة الروس والبث الإذاعي للبرامج الدينية عبر الستار الحديدي. وقد بث له، ابتداء من العام ١٩٧١، ما يقرب من ثلاثة آلاف عظة. عبر هذه البرامج الإذاعية، تعرّف إليه الأديب الروسي الكبير سولجنيتسين الذي التقاه، لأوّل مرّة، في سويسرا في صيف ١٩٧٤. كذلك انتخب الأب الكسندر رئيساً للحركة المسيحية للطلبة الروس في العام ١٩٧٦، وبقي على علاقة وثيقة بها.

بالنسبة لمؤلّفاته، كان أول عمل له هو «طريق الأرثوذكسية التاريخي» (بالروسية. ترجم إلى الانكليزية في ١٩٦٣). ثم، في ١٩٦١، نشر، بالروسية، أطروحته إلى الدكتورا التي قدّمها إلى معهد القدّيس سرجيوس اللاهوتي في باريس. موضوع أطروحته كان «مدخل إلى اللاهوت الليتورجي» (ترجمت إلى

الانكليزية في العام ١٩٦٥). هذا الكتاب - الأُطروحة أبرز الأب الكسندر علماً من أعلام اللاهوت الليتورجي في الكنيسة الأرثوذكسية والعالم. بعد ذلك، في ١٩٦٣، نشر كتاباً ليتورجياً آخر بعنوان «من أجل حياة العالم. الأسرار الكنسية والأرثوذكسية». هذا كان فتحاً أرثوذكسياً في العالم الغربي، به قدّم الكاتب الليتورجيا الأرثوذكسية إلى الفكر الغربي كما لم يقدمها أحد من قبل، لا سيما وأنّ العبادة، عموماً، غرقى الفئات الغربية الأرسطوية. عرف الكتاب رواجاً كبيراً، وجرى نقله إلى عدد من اللغات. ونحن، اليوم، نضعه بين أيدي قرّاء العربية نظراً للقيمة الفذة التي يمثّل. في العام ١٩٦٥، نشر كتابه «أسئلة قصوى»، وهو مختارات من الفكر الديني الروسي. ثمّ في ١٩٦٩، ظهر له كتاب «الصوم الكبير» الذي قام بترجمته إلى العربية، منذ سنوات، قدس الأب إبراهيم سرّوج. في العام ١٩٧٤، خرج إلى التداول كتاب آخر من كتبه «بالماء والروح. دارسة ليتورجية للمعمودية» قام بترجمته إلى العربية الأستاذ إسكندر أبو شعر، وكذلك كتاب «الليتورجيا والحياة». بعد ذلك في العام ١٩٧٩، نشر له كتاب «الكنيسة والعالم والعمل الرسولي» وهو مجموعة مقالات. أخيراً، في أيلول ١٩٨٤، بعد وفاته بأقل من سنة، ظهر له كتاب «سر الشكر» الذي تمّ نقله إلى العربية، وهو قيد الطبع، حالياً، عبر منشورات النور.

هذا من جهة المؤلفات، أما المقالات والمحاضرات والمواعظ فحدّث عنها ولا حرج. دائرة تحرّك الأب الكسندر كانت

واسعة جداً لدرجة جعلته كثير التنقل، كثير الاهتمامات. فإلى جانب عمله كعميد كان حجّة في العلاقات بين الكنائس الأرثوذكسية وبين الكنائس الأرثوذكسية وغير الأرثوذكسية. دوره في الجامعات كان بارزاً، فكنت تراه محاضراً هنا، مشتركاً في مؤتمر هناك، مساهماً في حلقة دراسية هنالك. اسمه كان على كل لسان، وكانت موهبته الكلامية ومقدرته على التعبير الحي المشرق عن اللاهوت الأرثوذكسي، ولا سيما عن العبادة، خارقة.

على هذا المنوال، وبهذه الحركة شبه الدائمة، استمر الأب الكسندر في عمله سنين طوالاً يبث الفكر الكنسي الحي الأصيل. ولا شك أنّه باعث اللاهوت الليتورجي في العالم الأرثوذكسي وأحد محرّري الفكر اللاهوتي الارثوذكسي مما درج هو على تسميته «بالسبي الغربي».

أخيراً، أصيب الأب الكسندر بسرطان الرئة. بانت عليه علائم المرض ابتداء من صيف عام ١٩٨٢، فعانى الكثير. ولقد اعتاد أنّ يردّد أن رغبة قلبه كانت دائماً أن يكتب عن الموت وأنّه الآن بات قادراً على ذلك. في الثالث عشر من شهر كانون الأول من العام ١٩٨٣ رقد، في الرب، في بيته بالقرب من معهد القديس فلاديمير في كريستوود، المعهد الذي أحب وبذل حياته من أجل إرسائه على قواعد متينة. كان قد بلغ من العمر اثنتين وستين سنة وبضعة أشهر.

في آخر عظة له ألقاها في ٢٤ تشرين الثاني ١٩٨٣ في

معهد القديس فلاديمير، قال :

« من يعرف أن يشكر يستحق الخلاص والفرح السرمدي .

...

نشكرك ، أيها الرب الإله ، لأنك جعلتنا واحداً في خدمة اسمك القدّوس وكنيستك المقدّسة .

نشكرك ، أيها الرب الإله ، على الآلام التي ترسلها لنا لأنّها تطهّرنا من كل أنانية وتذكرنا بالواحد الأحد الضروري في حياتنا ، بملكوتك الأزلي .

نشكرك ، أيها الرب الإله ، على المعهد الذي يعتلن فيه اسمك القدّوس على الدوام .

نشكرك ، أيها الرب الإله ، على عائلاتنا وأزواجنا وزوجاتنا ، وخاصة على الأولاد الذين أعطيتنا ، الذين يعلّموننا كيفَ نسبّح الله في فرح وحركة و« شغب» مقدّس .

نشكرك ، أيها الرب الإله ، على كل ما أعطيتنا ومن أعطيتنا . عظيم أنت يا رب وعجيبة أفعالك ، وليس من قول يفي بتسبيح عجائبك .

أيها الرب الإله ، جيّد أن نكون ههنا! »

ألا كان ذكره مؤبداً!

الفصل الأول

حياة العالم

«الانسان هو ما يأكل».

بهذا القول، ظنّ الفيلسوف الألماني المادي فيورباخ أنّه وضع حداً لكل المقولات «المثالية» الخاصة بالطبيعة البشرية. لكن فيورباخ، في الواقع، ومن حيث لا يدري، كان يعبِّر عن أبرز فكرة دينية بشأن الإنسان. فقبله بزمن بعيد ورد التحديد عينه في الكتاب المقدّس. ففي رواية الخلق، يبدو الإنسان، بادئ ذي بدء، كائناً جائعاً، ويبدو العالم، لديه، طعاماً. من هنا أنّه لما وجّه الله آدم وحواء لأن ينموا ويكثروا ويملأوا الأرض ويتسلّطوا عليها، على ما يقول لنا كاتب الفصل الأول من سفر التكوين، أوعز إلى الناس أن يأكلوا من الأرض: «قد أعطيتكم كل بقل يبزر بزراً... وكل شجرٍ يبزر بزراً، لكم يكون طعاماً...»[1].

لا بد للإنسان من أن يأكل ليعيش. عليه أن يتناول العالم في جسده ويحوّله إلى نفسه، إلى لحمٍ ودم. فهو، فعلاً، ما

١ - تكوين ١:٢٩ (* كل الحواشي من وضْع الناقل إلى العربية).

يأكل. كل العالم، لديه، مائدة جامعة. إنَّ صورة المائدة، عبر الكتاب المقدّس، جملة، هي الصورة المحورية عن الحياة. تُصوِّر الحياة في بدء الخليقة وتُصوِّرها في منتهاها وكمالها. «... لكي تأكلوا وتشربوا على مائدتي في ملكوتي»[1].

بهذا أستهلّ بحثي، بموضوع الطعام الذي يعتبر ثانوياً، قياساً بما يعرف، في عصرنا، بـ«القضايا الدينية» الكبرى. وإنّما أستهلّ بحثي على هذا النحو لأنّ قصدي العميق من هذه المقالة هو أن أجيب، إذا أمكن، عن السؤال التالي: عن أي حياة نتحدث وبأي حياة ننادي وأي حياة نعلن وإلى أي حياة ندعو متى اعترفنا، كمسحيين، بأن المسيح قد مات من أجل حياة العالم؟ أي حياة هي، في آن، الدافع إلى الخدمة الرسولية المسيحية وبدء هذه الخدمة ومآلها؟

تسير الإجابات القائمة على خطّين. فثمّ بيننا من يعتبر أنّ الحياة، متى عرضنا لها بلغة دينية، عنت الحياة الدينية. وهذه الحياة الدينية هي عالم قائم في ذاته مستقل عن العالم الدهري[2] وحياته. هذه الحياة الدينية هي عالم الروحانيات الذي يبدو، اليوم، أنَّ شعبيته آخذة في الاتساع على نحو مطّرد. حتى أكشاك المنشورات في المطارات، تتراصّ فيها

١ - لوقا ٢٢:٣٠.

٢ - العالم الدهري Secular World. هو العالم الذي يحيا في ذاته ومن أجل ذاته ويعتبر هذا الدهر مكتملاً لا يحتاج، بالضرورة، إلى ما هو خارج نطاقه.

مختارات من الكتب التي تتناول الموضوعات المستيكية[1]. « الأساس في المستيكية »، مثلاً، عنوان كتاب لفتنا، محشوراً بين الكتب المرصوفة في إحدى هذه الأكشاك. هذا، ولا شك أنَّ الإنسان الضائع الذي اختلطت عليه الأمور وسط ضجيج الحياة وزحمتها وإحباطاتها، ليقبل، بيسر، الدعوة للدخول إلى « قدس الأقداس » في نفسه ليكتشف فيه حياة أخرى ويمتّع نفسه بـ« وليمة روحانية » حافلة بشتى ألوان الطعام. هذا الطعام الروحاني سوف يساعده - على ما يظن - في استرداد سلام نفسه وفي تحمّل الحياة الأخرى الدهرية والرضوخ لبلاياها والإخلاص لها كل يوم، والتمتّع بالعافية فيها والمحافظة، في كنفها، على ابتسامة دينية عميقة. وهكذا فإنَّ الخدمة الرسولية، هنا، تكمن في هدي الناس إلى هذه الحياة الروحانية، إلى جعلهم دينيين.

في إطار هذا النمط العام، يتفاوت الاهتمام، وحتى التيّارات اللاهوتية، تفاوتاً كبيراً يتراوح بين الانبعاث الشعبي للعقائد المستيكية الباطنية[2] والاهتمام الثقافي الراقي بها. وأنى يكن الأمر فالنتيجة هي إياها، أنّ الحياة « الدينية » تتنكر للحياة الدهرية، حياة الأكل والشرب، لا بل تنكر عليها كل قيمة ما

---

١ - المستيكية Mysticism. من اليونانية Mystikos وتعني سرّ. المستيكية أو الصوفية، في الاستعمال، هي الاعتقاد بإمكان الاتحاد بالله اتحاداً مباشراً من خلال التأمّل فيه والاستسلام لمشيئته.

٢ - الباطنية Esoteric. وهو ما لا يفهم إلا من القلّة أو ما لا يقصد به إلا المختارون.

خلا كونها تمرّساً على الصبر والتقوى. معنى ذلك أنه كلما «تروحنت» «المائدة الدينية» كلّما ترسّخت النظرة إلى الطعام والشراب على أنهما شأنان دهريان ماديان.

وثمّ أيضاً من يعتبر أنّ مقولة «من أجل حياة العالم» إنّما تعني، طبيعياً، «من أجل حياة أفضل للعالم». الروحانيون والفعاليون [١] في مواجهة هنا. وإننا لبعيدون اليوم عن المناخ الذي أشاعته فكرة «الإنجيل الاجتماعي» [٢] في الماضي، مناخ التفاؤل والشعور بالنشاط والخفّة. فكل مضامين الوجودية وما يعتورها من قلق، وكذلك الأرثوذكسية الجديدة ونظرتها السوداوية الواقعية إلى الوجود، كل هذه جرى تمثّلها وأعطيت حقّها من الاعتبار. غير أنَّ الاعتقاد الاساسي بأن المسيحية هي عمل قبل كل شيء بقي إياه، أو قل ترسّخ مع الزمن. إنّ المسيحية، ببساطة، ومن وجهة النظر هذه، قد أضاعت العالم، وعليها بالتالي أن تستعيده. فعلى الخدمة الرسولية المسيحية أن تلحق بالحياة بعدما ضلّت سواء السبيل. والإنسان «الأكول» «الشرّيب» نعيره اهتماماً جدياً، أو حتى جدّياً جداً، فهو موضوع العمل المسيحي الأوحد، ونحن مدعوون، على الدوام، لأن نتوب عما صرفناه من وقت، في الماضي، على التأمل والعبادة، على الصمت والليتورجيا، وعلى

---

١ - الفعاليون Activists. وهم الذين لا يقيمون وزناً إلا للعمل والفعالية.

٢ - الإنجيل الاجتماعي Social Gospel. وهو الزعم بأن الغرض من الإنجيل هو إصلاح المجتمع وحسب.

قصورنا في معالجة قضايا الحياة الواقعية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعرقية وسواها، معالجة وافية. في مقابل الكتب التي تعالج موضوعات مستيكية روحانية، يتركز الاهتمام هنا على الكتب التي تتناول «الدين والحياة» أو «الدين والمجتمع» أو «الدين والتنظيم المدني» أو «الدين والجنس» أو ما يعادل ذلك. إلّا أن السؤال الأساسي يبقى من دون جواب: ما هي هذه الحياة التي يتعيّن علينا استعادتها للمسيح وجعلها مسيحية؟ ما هي، بكلمات أخرى، الغاية الأخيرة من هذا العمل؟

لنفترض، جدلاً، أننا بلغنا ولو واحداً من هذه المقاصد العملية. لنفترض، جدلاً، أننا انتصرنا. فماذا يعني ذلك؟ قد يبدو السؤال ساذجاً. ولكن، لا أحد يقدر أن يعمل ما لم يعرف معنى، لا ما يعمله وحسب، بل معنى الحياة نفسها، تلك الحياة التي باسمها يقوم بعمله. إنَّ الإنسان يأكل ويشرب ويحارب من أجل الحريّة والعدالة. يفعل ذلك ليحيا، ليكون له ملء الحياة. ولكن ما هو ملء الحياة؟ ما هي حياة الحياة نفسها، إذا جاز التعبير؟ ما هو مضمون الحياة الأبدية؟ مما لا شك فيه أننا متى استنفدنا كل التحليلات الممكنة سنكتشف أن العمل في ذاته وبذاته لا معنى له. متى أنجزت كل اللجان مهمتها، متى توزّعت كل المحاضرات ومتى تحقّقت كل الأهداف العملية، متى تمّ لنا ذلك فمن المفترض أن نبلغ الفرح الكامل. ولكن، الفرح بماذا؟ فإذا لم نعرف بماذا نفرح، فإنّ انقسام الدين والحياة، ذاك الانقسام الذي لاحظناه في الحل الروحاني، يبقى قائماً هنا أيضاً. وسواء «روحنّا» الحياة أو

« دهرنّا » الدين ، سواء دعونا الناس إلى مائدة روحانية أو انضممنا إلى مائدتهم الدهرية ، فإن الحياة الحق التي من أجلها أعطى الله ابنه الوحيد ، كما انتهى إلينا ، تبقى ، على غير رجاء ، خارج مدارنا الديني .

٢

« الإنسان هو ما يأكل » . ولكن ما هو طعام الإنسان ولماذا ؟ أسئلة تبدو ساذجة ولا صلة لها بالموضوع ، لا بالنسبة إلى فيورباخ وحسب ، بل إلى معارضيه الدينيين بالأكثر . فهم ينظرون إلى الطعام ، مثلهم مثله ، كوظيفة مادية ، والسؤال الوحيد المهم ، بالنسبة إليهم ، هو ما إذا كانت للإنسان ، إلى جانب ذلك ، « بنية فوقية» روحانية أم لا . الدين يؤكد وفيورباخ ينفي . أنّى يكن الأمر ، فإنَّ فيوبارخ ومعارضيه ينطلقون من مسلّمة واحدة وهي أن ما هو مادي يتعارض وما هو « روحاني » . ما هو «روحاني » في مقابل ما هو « مادي » ، وما هو « مقدّس » في مقابل ما هو « دنيوي » ، وما هو « فائق الطبيعة» في مقابل ما هو « طبيعي » . هذه كانت ، ولقرون خلت ، التربة التي نشأ فيها الفكر الديني ونمت فيها الخبرة الوحيدة المقبولة والمفهومة . وفيورباخ ، على مادّيته ، ليس سوى الوريث الطبيعي لـ« مثالية » و « الروحانية » المسيحية .

والكتاب المقدّس يعتبر ، هو الآخر ، كما رأينا ، أن الإنسان

كائن جائع وأنه ما يأكل. غير أنّ منظور الكتاب المقدّس مختلف تماماً، لأنه لا أثر فيه للتعارض بين ما هو روحاني وما هو مادي. ففي الكتاب المقدّس أن الطعام الذي يتناوله الإنسان، وكذلك العالم الذي عليه أن يشترك فيه ليعيش، هذان قد أعطيا له من الله، كما أعطيا له بمثابة شركة مع الله. والعالم، بصفته طعام الإنسان، ليس شيئاً «مادياً» محدوداً بوظائف مادية تتعارض والوظائف الروحانية الخاصة التي بها يتصل الإنسان بالله. فكل ما هو موجود على الأرض هو هبة الله للإنسان، والقصد منه هو جعل الله معروفاً لدى الإنسان وجعل حياته حياة شركة مع الله. هو الحب الإلهي جُعل غذاء وجعل حياة من أجل الإنسان. الله بارك كل ما خلق، وهذا معناه، بلغة الكتاب المقدّس، أنه جعل الخليقة كلها علامة وأداة لحضوره وحكمته ومحبته وظهوره. «ذوقوا وانظروا ما أطيب الرب».

نعم، الإنسان كائن جائع، لكنه جائع إلى الله، فوراء كل الجوع في حياتنا يكمن الله. كل شوق، في نهاية المطاف، هو شوق إليه. وليس الإنسان وحده كائناً جائعاً. كل ما موجود يقتات. كل الخليقة تحتاج إلى الطعام. بيد أنّ للإنسان في الكون موقعاً يميّزه عن سائر المخلوقات، فهو الوحيد الذي يبارك الله على ما يتلقّاه منه من طعام وحياة. هو الوحيد الذي يبارك الله استجابة لبركة الله له. إنّ الحدث البارز بشأن الحياة، في الفردوس، هو أن الإنسان قد أُعطي أن يدعو الأشياء بأسماء. فحالما خلق الله الحيوانات مؤنسة لآدم، أتى بها إليه ليرى ماذا

يدعوها. « وكل ما دعا به آدم ذات نفس حيّة فهو اسمها » (تك ٢: ١٩). إن الاسم في الكتاب المقدّس هو اكثر بكثير من مجرّد أداة نستعين بها للتمييز بين الأشياء. إن الاسم هو ما يكشف الجوهر العميق للشيء، أو، بالأحرى، جوهر الشيء باعتباره هبة من الله. أن نسمّي شيئاً ما، معناه أن نظهر المعنى والقيمة اللذين أضفاهما الله على هذا الشيء، معناه أن نعرفه باعتباره من الله، أن نعرف موقعه ووظيفته في العالم الذي خلقه الله. أن نسمّي شيئاً ما، بكلام آخر، معناه أن نبارك الله عليه وفيه. هذه المباركة، في الكتاب المقدّس، ليست عملاً « دينياً » أو « طقوسياً » [بالمعنى المتعارف عليه لهاتين الكلمتين]، بل هي نهج الحياة بالذات. فلقد بارك الله العالم وبارك الإنسان وبارك اليوم السابع - أي بارك الزمان - وهذا معناه أنه ملأ كل ما في الوجود من حبّه وصلاحه. جعله « حسناً جداً ». من هنا أن رد الفعل الطبيعي الوحيد - لا الفائق الطبيعة - عند الإنسان، بعد ما أعطاه الله هذا العالم المبارك المقدّس، هو أن يبارك الله في المقابل، أن يرفع إليه الشكر، أن يرى العالم كما يراه الله، ومن ثمَّ أن يعرف العالم ويدعوه بأسماء ويمتلكه. كل سمات الإنسان، العقلية والروحية وسواها، مما يميّزه عن سائر المخلوقات، كلها تتمحور حول هذه القدرة على مباركة الله وعلى معرفة معنى الجوع والعطش اللذين يشكلان المقوّمين الأساسيين لحياته. نعم للكلام عن « الإنسان العاقل » وعن « الإنسان العامل »، ولكن قبل ذلك عن « الإنسان العابد ». إن أول تحديد جوهري للإنسان هو أنه الكاهن. يقف في وسط العالم، يوحّده مباركا الله عليه. يتلقّاه منه ويقدّمه إليه.

وإذ يملؤه من هذه الإفخارستيا[1]، يحوّل حياته هو - تلك الحياة التي أخذها من العالم - إلى حياة من الله وإلى شركة معه. من أجل هذا خلق الله العالم، من أجل أن يكون مادة وأداة لسر[2] شكر واحد جامع. ومن أجل هذا خلق الله الإنسان، من أجل أن يكون كاهناً لهذا السرّ الكوني.

كل هذا يدركه الناس، إن لم يكن بالعقل فبالغريزة. لقد أخفقت قرون من الدهرية في تحويل الطعام إلى أداة نفعية صرف. فما زالت للطعام كرامته، وما زالت وجبة الطعام عملاً طقوسياً، أو قل ما زالت آخر سر طبيعي من أسرار العائلة والصداقة والحياة التي هي أكثر من «أكل» و «شرب». ما زال الطعام أكثر من مجرّد فعل، الغرض منه المحافظة على الوظائف البدنية. قد لا يفهم الناس كنه ذلك لكنهم يتوقون إلى الاحتفال به، فهم ما زالوا جائعين، عطاشاً، إلى الحياة الأسرارية.

٣

ليس صدفة، إذاً، أن تكون رواية السقوط في الكتاب

---

١ - الإفخارستيا Eucharist. من اليونانية وتعني الشكر. تشير، بصورة خاصة، إلى سر المناولة المقدسة.

٢ - السر الكنسي Sacrament. وهو الصيغة التي يعطي فيها الله نفسه للكنيسة بصورة كاملة ومميّزة. عدد الأسرار الكنسية غير محدّد تماماً وإن اعتاد الناس الحديث عن سبعة أسرار: المعمودية والميرون والإفخارستيا والكهنوت والزواج والتوبة (الاعتراف) والمسحة.

المقدّس مرتكزة، هي الأخرى، على الطعام. فلقد تناول الإنسان الثمرة الحرام. وثمرة تلك الشجرة، بالذات، كانت مختلفة عن باقي ثمار الجنّة. وبغض النظر عما يمكن أن يكون لها من معان رمزية، فإن الله، كما هو واضح، لم يعطها للإنسان ولا باركها. لذلك، كل من يأكل منها تحسم شركته مع الله، ولا تكون له شركة إلا مع الثمرة وحدها. هذه هي صورة العالم المحبوب من أجل ذاته. إن أكل الثمرة هو صورة الحياة المعتبرة غاية في ذاتها.

ليس سهلاً أن تحب. لقد اختارت البشرية عدم مقابلة حب الله بمثله. أحبّ الإنسان العالم، أحبّه كغاية في ذاته، لا في شفافيته لله. وهذا، فعله الإنسان مرة بعد مرة، إلى أن اعتاد عليه. بات طبيعياً في عينيه أن يختبر العالم كواقع كثيف، لا شفافية له، ولا تشعّ الحضرة الإلهية من خلاله. بات طبيعياً في عينيه أن لا تكون الحياة حياة شكر لله. بات طبيعياً في عينيه أن لا يكون المرء إفخارستياً.

إن العالم عالم ساقط، لأنه عاد لا يعي أن الله هو الكل في الكل. إنَّ تراكم هذا الإعراض عن الله هو الخطيئة الأصلية التي أفسدت العالم. حتى ديانة هذا العالم الساقط، لا طاقة لها على شفائه ولا على افتدائه، لأنها تسلّم بأن مجال الله مقتصر على ما هو «مقدس»، أي على ما هو «روحاني» و «فائق للطبيعية»، في مقابل العالم الذي هو «دنيوي». إن ديانة هذا العالم قد سلّمت بشمولية الموقف الدهري الساعي إلى اختلاس العالم من الله.

إن اعتماد الإنسان، بصورة طبيعية، على العالم كان القصد منه أن يتحوّل إلى شركة مع الله الذي فيه تقوم كل الحياة. لقد كان على الإنسان أن يقيم، ككاهن، سر الشكر، مقدّماً العالم إلى الله وآخذاً منه هبة الحياة. أما في العالم الساقط، فليست للإنسان القوة الكهنوتية ليفعل ذلك. لهذا أصبح اعتماد الإنسان على العالم دوراناً في حلقة مفرغة، وانحرف حبّه عن مساره الأصيل. طبعاً، ما زال الإنسان قادراً على أن يحب، ما زال يشعر بالجوع، ما زال يعرف أن حياته تتوقف على ما هو أبعد من شخصه، لكن حبه واعتماده هو على العالم وحده. لم يعد الإنسان يعرف أن عملية التنفّس يمكن أن تكون شركة مع الله. لم يعد يدرك أن الأكل يمكن أن يكون أخذاً للحياة من الله بمعنى يتجاوز إشباع حاجات الجسد. لقد نسي الإنسان أن العالم، وما فيه من هواء وغذاء، لا طاقة له، في ذاته، على إعطاء الحياة. إن العالم لا يعطي الحياة، إلّا إذا اقتُبل من أجل الله وفي الله، وكان آنية لهبة الحياة الآتية من عند الله. أما في ذاته، فلا قدرة للعالم على إعطاء الحياة إلا في الظاهر.

عندما ننظر إلى العالم كغاية في ذاته، يصبح كل شيء قيمة في ذاته ويفقد، بالنتيجة، كل قيمة. في الله فقط يكمن معنى كل شيء وتكمن قيمته. إن العالم لا معنى له إلا إذا كان «سر» الحضرة الإلهية. فكل الأشياء التي نتعامل معها، كأشياء في ذاتها، تقضي على ذاتها لأنه لا حياة لها إلا في الله. إن الطبيعة، إذا ما انقطعت عن مصدر الحياة، كانت طبيعة محتضرة. وإذا ما اعتبرنا الطعام في ذاته مصدر حياة،

بات الأكل لدينا شركة مع عالم محتضر، بات شركة مع الموت. فالطعام نفسه ميت، وهو حياة ماتت وينبغي حفظها في الثلّاجة كما الجثّة.

إن الحياة التي اختارها الإنسان كانت مجرّد حياة في الشكل لأن «أجرة الخطيئة موت»[1]. لقد بيّن الله للإنسان كيف أنه، هو الإنسان، قرّر، ودونما إكراه، أن يأكل خبزاً بطريقة تعيده إلى الأرض التي منها أُخذ، هو والخبز معاً: «لأنك تراب أنت وإلى التراب تعود»[2]. لقد أضاع الإنسان الحياة الشكرية. أضاع حياة الحياة نفسها، وأضاع القدرة على تحويلها إلى حياة أبدية. كفّ الإنسان عن أن يكون كاهن العالم وأصبح عبداً للعالم.

في قصة الجنّة أن ذلك حدث في رَطَب النهار، أي في الليل. الحياة في الجنّة كان ينبغي أن تكون حياة شكرية، وكان على آدم أن يرفع العالم بشكر إلى الله، لكنه، عوض ذلك، قاد العالم كله إلى الظلمة. في إحدى الترانيم البيزنطية الجميلة تصوير لآدم جالساً خارج الجنّة، مقابلها، يبكي. هذه هي صورة الإنسان ذاته.

٤

ونتحوّل الآن عن موضوع الطعام لنعود إليه بعد قليل. نحن

١ - رومية ٦: ٢٣.
٢ - تكوين ٣: ١٩.

استهللنا بحثنا به بقصد تحرير مفهومي « الأسراري » و « الإفخارستي » من المضامين التي علقت بهما عبر تاريخ اللاهوت التقني الطويل، حيث اقتصر استعمال هذين التعبيرين على ما هو « طبيعي » في مواجهة ما هو « فائق الطبيعة »، وعلى ما هو « مقدّس » في مواجهة ما هو « دنيوي »، أي على التضاد بين الدين والحياة، ذاك التضاد الذي يجعل الحياة، في نهاية المطاف، غير قابلة للخلاص ولا معنى دينياً لها. أما في منظورنا، فليست الخطيئة « الأصلية » أن الإنسان عصى الله. خطيئته أنه لم يعد جائعاً لله ولله وحده. لم يعد يرى الحياة برمتها متكئة على العالم من حيث هو سر الشركة مع الله. ليست خطيئة الإنسان أنه **أهمل** واجباته الدينية. خطيئته أنه نظر إلى الله نظرة دينية، أي جعل الله والحياة في تعارض. إن السقوط الأوحد للإنسان هو هذا، أنه يحيا لا إفخارستيا في عالم لا إفخارستي. ليس السقوط أن الإنسان آثر العالم على الله، ولا أنه جعل التوازن بين الروحانيات والماديات يختلّ، السقوط أنه جعل العالم مادياً، بينما كان عليه أن يحوّله إلى « حياة في الله »، مشبعة معنى وروحاً.

غير أن الخبر السار هو هذا، أن الله لم يترك الإنسان في المنفى، في مأزق التوق الملتبس. خلقه، في الأساس، « على قلبه »، ومن أجل ذات الله، فيما جاهد الإنسان، حراً، ليجد للجوع الخفي في نفسه جواباً. وتحرّك الله، في إطار مشهد القصور البشري هذا، على نحو حاسم: إلى الظلمة التي كان الإنسان فيها يتلمّس دربه إلى الفردوس، أرسل نوراً. قام

بذلك ، لا لينقذ الإنسان ولا ليسترد الإنسان الضائع ، بل لينجز ، بالأحرى، ما كان قد شرع به منذ البدء . فعل الله ذلك ليكون بإمكان الإنسان أن يعرف من هو الله وإلى أين كان جوعه يشدّه .

أما النور الذي أرسله الله فكان ابنه : هو إيّاه النور الذي شعّ في عتمات العالم ، على مدى الأزمان ، يظهر الآن في ملء بهائه .

قبل أن يأتي المسيح ، وعد الله الإنسان به . صنع ذلك ، بصورة أساسية ، عندما تكلم بأنبياء إسرائيل ، وصنعه ، أيضاً ، بشتى الطرق التي كان فيها على اتصال بالإنسان . نحن نؤمن ، كمسيحيين ، بأن من هو الحق بشأن الله والإنسان معاً ، قد أعطى عربون تجسده في حقائق مبعثرة كثيرة . كذلك نؤمن بأن المسيح حاضر في كل باحث عن الحقيقة . تقول سيمون فايل إنه بإمكان الإنسان أن يهرب من المسيح بأقصى سرعة ممكنة ، لكنه إن اتّجه صوب ما يعتبره حقيقة فإنه ، في الواقع ، يُسرع صوب ذراعي المسيح .

إن ثمّ الكثير ، مما هو حق عن الله ، قد انكشف عبر تاريخ الديانات الطويل . يمكن إثبات ذلك إذا ما عدنا إلى المقياس الحقيقي الذي هو المسيح . ففي الديانات الكبرى التي أعطت النزعات الإنسانية شكلاً ، يعزف الله في فرقة موسيقية تفتقد إلى الانسجام ، إلى حد بعيد ، لكنها كثيراً ما أخرجت موسيقى بديعة غنية .

ورغم ذلك كله، فإن المسيحية، بمعناها العميق، هي نهاية الأديان قاطبة. ولقد عبّر يسوع عن ذلك، بوضوح، في رواية الإنجيل عن المرأة السامرية، بقرب البركة. قالت له المرأة: «يا سيّد أرى أنك نبيّ. آباؤنا سجدوا في هذا الجبل وأنتم تقولون إن في أورشليم الموضع الذي ينبغي أن يُسجد فيه». فقال لها يسوع: «يا امرأة صدّقيني إنها تأتي ساعة لا في هذا الجبل ولا في أورشليم تسجدون للآب... ولكن تأتي ساعة وهي الآن حين الساجدون الحقيقيون يسجدون للآب بالروح والحق: لأن الآب طالب مثل هؤلاء الساجدين له» (يو ٤: ١٩-٢١، ٢٣). طرحت السامرية عليه سؤالاً عن العبادة، فأجابها وغيّر لديها منظور المسألة برمته. ليس هناك موضع واحد في العهد الجديد تظهر فيه المسيحية كما لو كانت واحدة من العبادات أو الأديان. هناك حاجة إلى الدين عندما يكون ثمّ فاصل بين الله والإنسان. أما المسيح، الإله والإنسان، فقد هدم الجدار الفاصل بين الإنسان والله. دشّن حياة جديدة لا ديناً جديداً.

إن حرية الكنيسة الأولى من «الدين» - بمعناه التقليدي المألوف - هي التي جعلت الوثنيين يتّهمون المسيحيين بالإلحاد. لم يكن المسيحيون يكترثون لا للجغرافيا المقدّسة ولا للهياكل ولا للعبادات المعترف بها من قبل الأجيال التي كانت تغتذي باحتفالات العبادات السرّية. لم يكن عند المسيحيين أي شغف بالأمكنة التي عاش فيها يسوع، ولم يكن عندهم حج. لقد كان للديانة القديمة ألف مكان مقدّس وهيكل. بالنسبة

للمسيحيين، كل هذا كان قد ذهب وولّى. لم تعد هناك حاجة إلى هياكل حجرية، لأن جسد المسيح، أي الكنيسة نفسها، الشعب الجديد المجتمع في المسيح، قد صار الهيكل الحقيقي الوحيد. «انقضوا هذا الهيكل، وفي ثلاثة أيام أقيمه...» (يو ٢: ١٩).

والكنيسة نفسها كانت أورشليم الجديدة. أما الكنيسة التي في أورشليم فلم تعد لها، في مقابل ذلك، أهمية. وإن القولة بأن المسيح يأتي، وهو حاضر الآن، كانت أهم بكثير من الأمكنة التي عاش فيها. صحيح أن حقيقة المسيح التاريخية كانت، بالنسبة لإيمان المسيحيين الأولين، الأرضية الثابتة التي لا مجال للجدل بشأنها، لكن المسيحيين لم يذكروا السيّد وكأنه من الماضي بقدر ما أكدوا أنه معهم في كل حين. في المسيح كانت خاتمة «الدين»، لأنه هو كان الجواب عن كل دين، وعن كل الجوع البشري إلى الله، لأن فيه، أُعيدت، إلى الإنسان، الحياة التي كان قد أضاعها، والتي لم يكن بإمكان الدين سوى أن يشير إليها بالرمز ويعنيها ويبحث عنها.

٥

ليس هذا البحث بحثاً في «اللاهوت المنظوم»، ولا هو محاولة لريادة وجوه هذا الجواب ومضامينه كافة، كما أنه لا يدّعي أن لديه ما يضيفه - في هذا المجال الضيّق - على الحكمة المتراكمة، في ما لا يحصى من مجلّدات «اللاهوت»

و « العقائد » . إن الغرض من هذا الكتاب متواضع ، وهو تذكير القرّاء بأن الحياة في المسيح - وأعني بها الحياة برمتها - قد أعيدت إلى الإنسان ، قد أعطيت من جديد ، كسر إلهي ، كشركة ، قد جعلت إفخارستيا . إن الغرض من هذا الكتاب هو ، أيضاً ، إبراز معنى ذلك بالنسبة إلى خدمتنا الرسولية ، مهما كان ذلك مجتزءاً وسطحياً . لقد اعتاد المسيحي الغربي اعتبار السر الإلهي والكلمة في تعارض ، كما أنه يصل الخدمة الرسولية بالكلمة لا بالسر الإلهي . ولعله اعتاد ، فوق ذلك ، اعتبار السر الإلهي جزءاً أساسياً ، محدداً بوضوح ، بل مؤسسة ، أو فعلاً من أفعال الكنيسة وفي الكنيسة . لكن المسيحي الغربي لم يتعوّد اعتبار الكنيسة ذاتها سر حضور المسيح وفعله . وهو يولي ، أخيراً ، بعض الأسئلة « الشكلية » المتعلّقة بالأسرار الكنسية اهتماماً كبيراً : عددها ، شرعيتها ، تأسيسها إلخ . . . إن ما نتوّخاه هنا هو تبيان الحقيقة أن هناك منظوراً مختلفاً للسر الكنسي ، وكذلك موقفاً مختلفاً منه كان موجوداً من الأساس ، وأن لهذا الموقف أهمية جوهرية ، لا سيما بالنسبة إلى موضوع الخدمة الرسولية المحرق وشهادتنا للمسيح في العالم . كل هذا لأن السؤال الأساسي المطروح اليوم هو : علامَ نحن شهود ، ما الذي رأيناه ولمسته أيدينا ؟ بماذا اشتركنا وجُعلنا شركاء ؟ إلى اين ندعو الناس ؟ ماذا بإمكاننا أن نقدّم لهم ؟

هذه المقالة كتبها أرثوذكسي من منظار الأرثوذكسية ، وهي ليست كتاباً عن الأرثوذكسية بالمعنى الذي تكتب فيه الكتب عن الأرثوذكسية وتفهم اليوم . هناك موقف « غربي » من الشرق

المسيحي، حتى الأرثوذكسيون رضخوا له. يقدّمون الأرثوذكسية، في العادة، كمتخصصة في «المستيكية» و«الروحانية»، كطاقة موئل لكل العطاش الجائعين إلى «المائدة الروحانية». كذلك يعتبر هذا الموقف الغربي أن الكنيسة الأرثوذكسية هي كنيسة «ليتورجية» «أسرارية»، إذن لا تبالي كثيراً بالخدمة الرسولية. لكن ذلك كله غير صحيح. لعل الأرثوذكسيين أخفقوا مرّات عديدة في رؤية المضامين الحقيقية لحياتهم الأسرارية، لكن المعنى الأساسي لهذه الأسرارية ليس، بحال، الهروب إلى روحانية من خارج الزمن، بعيدة عن عالم «العمل» الممل. هذا المعنى الأصيل بالذات هو ما يرغب كاتب هذه السطور في كشفه وإشراك قرائه فيه.

في الكنائس الجميلة، حيث تقام «السهرانات»، وحيث الأيقونات والزيّاحات، تحتاج الخدمة، لتأديتها وفقاً للأصول، إلى ما لا يقل عن سبعة وعشرين كتاباً ليتورجياً سميكاً. كل هذا يبدو مناقضاً لما سبق لنا أن قلناه عن المسيحية من حيث هي «نهاية الأديان». ولكن، هل هناك، فعلاً، تناقض بين هذا وذاك؟ إذا لم يكن هناك تناقض، فما معنى كل ذلك في العالم الذي نحيا، اليوم، العالم الذي، من أجل حياته، أعطى الله ابنه؟

الفصل الثاني

سرّ الشكر

لقد رُذِلَ المسيح في هذا العالم. كان هو التعبير الأكمل عن الحياة كما في قصد الله. وفي حياته تلملمت كل الحياة المبعثرة في العالم. كان نبض العالم والعالم أماته. لكن العالم، ذاته، مات لما قتل المسيح. هكذا أضاع العالم فرصته الأخيرة في أن يصبح الجنّة التي خلقه الله ليكون إيّاها. أجل، بإمكاننا أن نمضي قدماً في استحداث كل جديد، وفي تحسين كل موجود. بإمكاننا أن نقيم مجتمعاً يصون حقوق الإنسان على أفضل وجه ممكن. وقد ننجح في بناء مجتمع لا يبيد فيه الناس بعضهم بعضاً. ومع ذلك، يبقى أنه عندما رذل العالم المسيح الذي هو حياة العالم الحق، كان ذلك بداية النهاية: لم يكن ممكناً الرجوع عن ذلك الموقف الرافض له. لقد صلب المسيح وانتهى الأمر. وكما قال باسكال: «المسيح في نزاع إلى أن ينتهي العالم».

رغم ذلك كلّه، تبدو المسيحية، أحياناً، وكأنها تبشّر بأن الناس، لو عملوا جهدهم، لو عاشوا مسيحياً، لكان بالإمكان، بطريقة أو بأخرى، إبطال الصليب. لكن، إذا كان مثل هذا التصور وارداً أحياناً، فلأن المسيحية نسيت نفسها، نسيت أن

عليها أبداً، وقبل كل شيء، أن تقف عند الصليب. ليس لأن العالم غير قابل للتحسن... لاشك أن هدفاً من أهدافنا هو العمل من أجل السلام والعدالة والحرية. ولكن، وإن كان العالم قابلاً للتحسن، فليس بإمكانه أن يصبح المكان الذي شاءه الله أن يكون. إن المسيحية لا تدين العالم. العالم هو الذي دان نفسه عندما دان، في الجلجلة، ذاك الذي فيه تمثّل العالم الحق عينه. «كان في العالم وكوّن العالم به والعالم لم يعرفه» (يوحنا ١: ١٠). لو تمعّنا في هذه الكلمات لأمكننا أن ندرك أننا، كميسحيين، مدعوون، أولاً وقبل كل شيء، لأن نكون شهوداً لهذه النهاية، نهاية كل ما هو فرح طبيعي ورضى، من قبل الإنسان، عن العالم وعن نفسه، نهاية الحياة عينها من حيث هي «سعي إلى السعادة» معقلن ومنظّم. لم يكن المسيحيون بحاجة إلى انتظار الوجوديين ليحدثوهم عن القلق واليأس واللامعقول ليعوا كل ذلك. ورغم أن المسيحيين كثيراً ما نسوا، عبر تاريخهم الطويل، معنى الصليب، واستغرقوا في متع الحياة، كأن شيئاً لم يكن، رغم أن كل واحد منا، كثيراً ما يتخلى عن صليب المسيح، رغم كل ذلك فإننا نعرف أن «الحياة الطبيعية»، في العالم الذي مات فيه المسيح، قد بلغت نهايتها.

٢

ومع ذلك، كانت المسيحية، منذ بدايتها، إعلاناً عن الفرح

الوحيد الممكن على الأرض. إن كل فرح، اعتدنا اعتباره ممكناً، بيّنت لنا المسيحية أنه غير ممكن. لكن، ومن قلب هذه الاستحالة، من قعر هذه الظلمة، بشّرت المسيحية بفرح جديد شامل، فحوّلت النهاية إلى بداية. من غير الممكن فهم المسيحية من دون إعلان هذا الفرح. وبما أن الكنيسة هي فرح، - فرح وحسب - إنتصرت في العالم، لكنها خسرت العالم عندما خسرت ذلك الفرح، عندما كفّت عن الشهادة، بثقة، لذلك الفرح. إن أفظع اتهام يوجّه للمسيحيين هو ذاك الذي صدر عن نيتشه حين قال إن المسيحيين لا يعرفون الفرح.

إذاً، لننس، قليلاً، المناقشات التقنية بشأن الكنيسة وخدمتها الرسولية وأساليبها، لا لأن هذه المناقشات مغلوطة أو غير ضرورية، بل لأنها لا تنفع ولا معنى لها إلا في قرينة جوهرية واحدة هي «الفرح العظيم» الذي منه نما كل ما في المسيحية وصار له معنى. «فها أنا أبشركم بفرح عظيم». هكذا يبدأ الإنجيل، وهكذا ينتهي: «فسجدوا له ورجعوا إلى أورشليم بفرح عظيم» (لوقا ٢: ١٠، ٢٤: ٥٢). هذا الفرح العظيم هو ما علينا أن نستعيد معناه وأن نشترك فيه، ما أمكن، قبل الدخول في أية مناقشة تتناول البرامج والخدمات الرسولية والمشاريع والمسائل التقنية.

على أن الفرح لا يمكن تحديده ولا تحليله. الفرح ندخل إليه. «ادخل إلى فرح ربك» (متى ٢٥: ٢١). ولا سبيل لنا للدخول إلى هذا الفرح أو إلى فهمه إلا من خلال عمل واحد

كان هو للكنيسة، منذ البدء، مصدر الفرح وملأه، عنيت به سر الفرح، الإفخارستيا.

الإفخارستيا ليتورجية الطابع. ومن يقول ليتورجيا اليوم معرّض للدخول في جدل. فالليتورجيا، بالنسبة للمتحمسين ليتورجياً، أهم عمل من اعمال الكنيسة، إن لم تكن عمل الكنيسة الأوحد، فيما هي، بالنسبة لسواهم، ضرب من الجماليات وانحراف روحي عما يعتبرونه واجب الكنيسة الأصيل. هذا، وإن بين الكنائس اليوم من هي «ليتورجية» ومن هي «غير ليتورجية». والأمر نفسه صحيح بالنسبة للمسيحيين. ولكن، مهما يكن من أمر، فإنه لا ضرورة لهذا الجدل لأنّ جذوره كامنة في مغالطة أساسية واحدة هي نوعية الفهم «الليتورجي» لليتورجيا. فكثيراً ما تقتصر الليتورجيا على ما هو طقوسي، وعلى التحديد بأنها عمل عبادي مقدس، لا يفرق عما يدخل في نطاق ما هو «دنيوي» في الحياة وحسب، بل حتى عن كافة نشاطات الكنيسة نفسها. لكن هذا ليس المعنى الأصلي للكلمة اليونانية Leitourgia. الليتورجيا، في اليونانية، عمل تقوم به فئة من الناس فتتحول إلى جماعة ذات كيان مشترك واحد، وقد كانت، قبل ذلك، مجموعة أفراد - الكل هنا أكثر من مجموع الأفراد. كذلك تعني الليتورجيا الوظيفة أو الخدمة التي يؤديها إنسان واحد أو فريق من الناس نيابة عن الجماعة بأسرها، ولصالحها. من هنا أن خدمة إسرائيل القديم الليتورجية كانت العمل الجماعي الذي قامت به مجموعة صغيرة مختارة من الناس لتهيّء العالم لمجيء المسيح. وبهذه التهيئة، أضحت

هذه القلّة المختارة ما دعاها الله لأن تكون، أي إسرائيل الله، وكذا الأداة المختارة لتحقيق مقاصده.

وهكذا، فإن الكنيسة نفسها هي ليتورجيا، وهي خدمة كهنوتية ودعوة إلى السلوك في هذا العالم على مثال المسيح، لتشهد للمسيح وملكوته. من هنا أننا لا نعالج موضوع الليتورجيا الإفخارستية ولا نفهمه من منطلق «ليتورجي» أو «طقوسي» وحسب. فكما أنه يمكن، لا بل يجب النظر إلى المسيحية على أساس أنها نهاية الأديان، كذلك تمثّل الليتورجيا المسيحية، بوجه عام، والإفخارستيا، بوجه خاص، نهاية العبادة الطقوسية ونهاية العمل الديني «المقدّس» المنعزل عن الحياة «الدنيوية» في الجماعة والمقاوم لها. لذا فإن الشرط الأول لفهم الليتورجيا فهماً صحيحاً هو نسيان ما يتعلّق بأية «تقوى ليتورجية» خاصة.

والإفخارستيا سر كنسي. ومن يتحدث عن السر الكنسي معرّض للدخول في جدل. فإذا ما تحدثنا عنه فأين هو كلمة الله؟ ألا نعرّض أنفسنا، إذ ذاك، إلى مخاطر «الأسرارية» والسحر، وخيانة طابع المسيحية الروحي؟ لا جواب لدينا، بعد، نعطيه عن هذه الأسئلة. فالقصد الوحيد من هذه المقالة هو إظهار أن الإطار الذي تطرح فيه مثل هذه الأسئلة ليس هو الإطار الوحيد الممكن. فقط نقول، ههنا، إن الإفخارستيا هي دخول الكنيسة إلى فرح ربها. والدخول إلى ذلك الفرح، ومن ثم الشهادة له في العالم هو، في الواقع، دعوة الكنيسة الخاصة

وليتورجيتها الأساسية، وكذلك السر الكنسي الذي به «تصبح ما هي عليه».

هذا وإني، في وصفي المقتضب للإفخارستيا، كما سيأتي بعد قليل، سوف أعيد القارئ، بصورة أولية، إلى الليتورجيا الإفخارستية الأرثوذكسية. والسبب في ذلك مزدوج: أولاً، لا يمكن لأحد، في نطاق الليتورجيا، أن يتحدث، عن قناعة، إلا بقدر ما يكون هو نفسه قد اختبر ما يتحدث عنه. وإن خبرة كاتب هذه الأسطر كانت له في إطار التراث الأرثوذكسي. وثانياً، لأن رأي علماء الليتورجيا مجتمعين هو أن الليتورجيا الأرثوذكسية هي خير من حافظ على تلك العناصر ونقاط التركيز التي تشكل موضوع هذا الكتاب بالذات.

٣

إن خير طريقة نفهم بها الليتورجيا الإفخارستية هو أن ننظر إليها كرحلة أو كزيّاح. إنها رحلة الكنيسة إلى بُعد الملكوت. ولفظة «بُعد» نستعملها لأنها خير إشارة، فيما يبدو لنا، إلى كيفية دخولنا الأسراري إلى حياة المسيح الناهض من بين الأموات. فشفافية الألوان «تعود حيّة» متى نظرنا إليها في ثلاثة أبعاد بدل اثنين. وإن وجود بُعد إضافي لَيسمح لنا بمشاهدة أفضل لواقع ما سبق تصويره. على هذا النحو، تقريباً، يكون دخولنا إلى حضرة المسيح دخولاً إلى بعد رابع يسمح لنا برؤية الحقيقة الأخيرة للحياة. وليس ذلك بالفرار من العالم، بل

بالأحرى، ببلوغ نقطة موافقة بإمكاننا منها أن ننفذ إلى حقيقة العالم بعمق أكبر.

تبدأ الرحلة عندما يغادر المسيحيون أسرّتهم وبيوتهم. وهم يغادرون، في الواقع، حياتهم في هذا العالم الحاضر المحسوس. وسواء كان عليهم أن ينطلقوا بسيّاراتهم خمسة عشر ميلاً أو أن يقطعوا المسافة على أقدامهم، فإن ثمّ فعلاً سرياً قد بدأ. وهذا الفعل هو الشرط الأساسي لكل ما سيحدث بعد ذلك. فالقوم، الآن، في طريقهم إلى تكوين الكنيسة، أو بكلام أدقّ، في طريقهم ليتحوّلوا إلى كنيسة الله. لقد كانوا قبل ذلك أفرادا، بعضهم أبيض البشرة وبعضهم أسودها، بعضهم فقير وبعضهم غني. كانوا عالماً «طبيعياً» وجماعة طبيعية. وها هم الآن وقد دعوا «ليأتوا معاً إلى مكان واحد»، ليسوقوا حياتهم، وعالمهم معهم، ليصيروا فوق ما كانوا عليه: جماعة جديدة تتمتع بحياة جديدة. هذا الفكر، هذا المنطلق الجديد يجعلنا نتخطى فئات العبادة والصلاة المألوفة. فالقصد من هذه المعية في المجيء إلى كنيسة ليس مجرّد زيادة بعد ديني جديد على الجماعة الطبيعية بغية تحسينها وجعلها أكثر شعوراً بالمسؤولية وأكثر مسيحية. القصد من هذه المعيّة هو تحقيق الكنيسة وإتمامها، وهذا معناه استحضار ذاك الذي فيه كل الأشياء انتهت وكل الأشياء تبدأ.

تبدأ الليتورجيا، إذاً، وكأنها انفصال حقيقي عن العالم. والواقع أننا كثيراً ما نقلل من أهمية هذا الانفصال الضروري أو حتى نتناساه بالكلية بحجّة جعل المسيحية جذّابة لرجل الشارع.

نريد دائماً، أن نجعل المسيحية «مفهومة» و «مقبولة» لدى رجل الشارع «العصري» الأسطوري هذا. ننسى أن المسيح الذي نتحدث عنه «ليس من هذا العالم» وأن أحداً لم يعترفه، بعد قيامته، ولا حتى تلاميذه. مريم المجدلية ظنّت أنه البستاني. وعندما كان اثنان من تلاميذه ذاهبين إلى عمواس، «دنا يسوع نفسه منهما ومشى معهما»، فلم يعرفاه، إلى «أن أخذ خبزاً وبارك وكسر وأعطاهما» (لوقا ٢٤: ١٥- ١٦، ٣٠). ولما ظهر للإثني عشر «كانت الأبواب مغلقة». لم يعد كافياً، فيما يبدو، معرفة أنه ابن مريم. مظهره الخارجي لم يعد كما كان ليعترفوه. بكلام آخر، لم يعد من هذا العالم ومن واقع هذا العالم. وإنّ تعرّفنا إليه والدخول إلى فرح حضوره والمكوث معه كان معناه الاهتداء إلى حقيقة أخرى. فدخول الرب إلى مجده لا يحمل البرهان القاطع الموضوعي على ضعته وصليبه. فقط عبر الموت السرّي في جرن المعمودية يعرف في مجده، وكذا عبر مسحة الروح القدس. فقط في ملء الكنيسة يعرف متى اجتمعت لتلقاه وتشترك في حياته الناهضة.

لقد أدرك المسيحيون الأول أن عليهم، لكي يصبحوا هيكل الروح القدس، أن يصعدوا إلى السماء، إلى حيث صعد المسيح. كذلك أدركوا أن هذا الصعود هو الشرط الأساسي لخدمتهم الرسولية في العالم، لأنهم هناك - في السماء - اعتمدوا في الحياة الجديدة للملكوت. وإذ كانوا يعودون إلى العالم، بعد «ليتورجيا الصعود» هذه، كانت وجوههم تعكس النور، تعكس «الفرح والسلام» اللذين لذلك الملكوت،

وكانوا ، هم ، بالفعل ، شهوداً له . لم يكن لهم في جعبتهم لا برامج ولا نظريات ، ولكن ، حيثما حلّوا ، تبرعمت بذار الملكوت ، وانقدح الإيمان وتجلّت الحياة وباتت الأشياء غير المعقولة معقولة . كانوا شهوداً . وإذ كانوا يسألون ، « من أين يشرق هذا النور [فيهم] وما هو مصدر هذه القوة ؟ » ، كانوا يعرفون بماذا يجيبون وإلى أين يقودون الناس . أما نحن في الكنيسة ، اليوم ، فغالباً ما نجدنا إزاء نفس العالم العتيق ، لا إزاء المسيح ولا ملكوته ، ولا ندرك أننا لن نصل إلى أي مكان لأننا لم نترك وراءنا أي مكان .

أن نترك ، أن نأتي . . . هذه هي البداية ونقطة الانطلاق في السر الكنسي ، وهذا هو الشرط لاقتناء قوته المحوّلة ومعرفة حقيقته .

٤

تبدأ الليتورجيا الأرثوذكسية بمجدلة مهيبة : « مباركة هي مملكة الآب والابن والروح القدس ، الآن وكل أوان وإلى دهر الداهرين » . إن وجهة السير معلنة منذ البداية : الرحلة هي إلى الملكوت . هذا هو المكان الذي نحن ذاهبون إليه ، لا بصورة تأويلية بل بصورة فعلية . ففي لغة الكتاب المقدّس التي هي لغة الكنيسة ، لا تعني مباركة الملكوت أن نهلّل له وحسب ، بل أن نعلن أنه هو المبتغى وأنه نهاية كل أشواقنا واهتماماتنا وكل حياتنا ، وأن نعلن أنه هو القيمة العظمى والأسمى لكل ما هو

موجود. أن نبارك معناه، أن نقبل، بحب، وأن نتحرّك باتجاه ما نحب وما نقبل. وهكذا فإن الكنيسة هي الجماعة التي اعتُلنت لها القِبلة الأخيرة للحياة وأسلمت بها. وهذا الرضى يعبّر عنه الجواب المهيب على المجدلة: آمين. هذه اللفظة، في الواقع، هي واحدة من أهم الألفاظ في العالم، لأنها تعبّر عن موافقة الكنيسة على السير في إثر المسيح، في صعوده إلى أبيه، وعلى اعتماده هذا الصعود مصيراً للإنسان. هذه منّة من المسيح لنا لأننا، فقط، فيه نقدر أن نقول لله آمين، أو، بالأحرى، هو آميننا إلى الله، فيما الكنيسة هي آمين المسيح. على هذه الآمين يتوّقف مصير الجنس البشري، وهي إيذان بأن الحركة نحو الله قد بدأت.

على أننا ما نزال في أول الطريق. لقد تركنا «هذا العالم»، وأتينا معاً. لقد بلغ آذاننا الإعلان عن وجهة السير الأخيرة، وأجبنا بالآمين. نحن الكنيسة ونحن الجواب على هذه الدعوة وعلى هذا الأمر. ونبدأ الآن بـ «صلوات مشتركة وتضرعات»، بتسبيح مشترك مفرح. مرة أخرى، يجدر بنا أن نشدّد على سمة الفرح في هذا الاجتماع الإفخارستي. إن تشديد القرون الوسطى على الصليب، وإن لم يكن خاطئاً، متحيّز ولا شك. فالليتورجيا، قبل كل شيء، هي المعية المفرحة لأولئك الذين يلتقون الرب الناهض ويصطحبونه إلى الخدر. إن فرح التوقع وتوقّع الفرح هذا هو ما نجد تعبيراً له في الترتيل والطقس، في الألبسة الكهنوتية والتبخير، وفي كل ما في

الليتورجيا من « جمال » طالما شجبه البعض معتبرينه غير ضروري وحتى خاطئاً.

صحيح أن ذلك كله غير ضروري، لكننا هنا نتجاوز ما هو « ضروري ». ليس الجمال « ضرورياً » بحال ولا هو « وظيفي » ولا « نافع ». ولكن، إذا كنا ننتظر قدوم شخص نحبّه، نفرش فوق الطاولة غطاء جميلاً ونزينه بالشموع والأزاهير. نقوم بهذا العمل لا لأنه ضروري بل لأننا نحب. وهل الكنيسة إلا حب ورجاء وفرح!؟ إن الكنيسة، في تراثنا الأرثوذكسي، هي سماء على الأرض. فقط فرح الطفولة المستعادة، ذاك الفرح الحر المنطلق، غير المشروط، الخالي من الهم، يقدر أن يحوّل العالم... فيما نبحث، نحن الغائرين في تقوى راشدة (!) رصينة، عن تحديدات وتبريرات جذورها في الخوف: الخوف من الانحلال والانحراف، الخوف مما نعتبره « تأثيرات وثنية »... ولكن « من خاف لم يتكمّل في المحبة » (١ يو ٤: ١٨). فما دام المسيحيون يحبّون ملكوت الله ولا يناقشونه وحسب « فسيمثلونه » وسيعبّرون عنه بالفن والجمال. إن خادم سر الفرح يظهر متجلبباً بأفلونية بديعة لأنه لابس مجد الملكوت، لأن الله، حتى في هيئة الناس، ظهر بمجد. ونحن، متى وقفنا، في سر الشكر، في حضرة المسيح، كموسى أمام الله، لا بد لنا من أن نتغطّى بمجده. لقد لبس المسيح نفسه ثوباً غير مخيط لم يتقاسمه الجنود عند الصليب: لم يُشرَ من السوق، أغلب الظن أن أنامل محبة صنعته. أجل، لا فائدة عملية تذكر من جمال إعدادنا لسر الشكر، ولكن،

كما قال رومانو غوارديني، برزانة، عن هذا الجمال غير النافع، في حديثه عن الليتورجيا:

«إن الإنسان قد أعطي، بمؤزارة النعمة، فرصة إبدال جوهره الأساسي وأن يصبح بالفعل ما وجب عليه في القصد الإلهي أن يكون، وما يتوق هو إليه، وذلك أن يصبح طفلاً لله. في الليتورجيا، يذهب هو» إلى الله الذي يعطي شبابه فرحاً. «... ولأن حياة الليتورجيا أسمى من الحياة التي تحدّد لها العاديات المناسبة أو شكل التعبير، فإنها، أي حياة الليتورجيا، تتخذ لنفسها أشكالاً توافقها أو أساليب تستمدها من ذاك النطاق الذي فيه وحده يمكن العثور على هذه الأشكال والأساليب، أعني به نطاق الفن. فتتحدث على نحو موزون وبنغمية خاصة، وتستعين بحركات رسمية موقّعة، وترتدي الملّون والغريب عن كل يوم... إن حياة الليتورجيا هي، بأبرز معانيها، حياة طفل، كل شيء فيها صورة ولحن وترتيلة. هذا هو الحدث العجيب الذي تبسطه لنا الليتورجيا أنها توحّد الفعل والواقع في طفولة تفوق الطبيعة أمام الله».

٥

الفصل التالي في القداس الإلهي هو الدخول: مجيء الكاهن إلى الهيكل. وقد أُعطي هذا الدخول تأويلات عدة وما هو بـ«تأويل». إنه حركة الكنيسة بصفتها معبراً من القديم إلى الجديد، من «هذا العالم» إلى «العالم الآتي»، وهو، في ذاته، الحركة الأساسية الخاصة بـ«الرحلة الليتورجية». ففي هذا

العالم ليس هناك من هيكل، وهيكل أورشليم قد نُقض . **إن** الهيكل الوحيد هو المسيح نفسه وإنسانيته التي لبسها وألّهها وجعلها هيكلاً لله ومذبحاً لحضوره . لكن المسيح صعد إلى السماء. فبذلك يكون الهيكل العلامة أننا بتنا، في المسيح، قادرين على بلوغ السماء وأن الكنيسة هي « المعبر » إلى السماء وهي الدخول إلى الهيكل السماوي، وأنه، فقط، بهذا الدخول، بهذا الصعود إلى السماء، تكمل الكنيسة ذاتها وتصبح هي إياها. وهكذا فإن الدخول في سر الإفخارستيا، هذا الدنو للكاهن - وبالكاهن لكل الكنيسة - من المذبح ليس تأويلاً، بل هو الفعل الحاسم القاطع الذي فيه تعتلن الأبعاد الحقيقية للسر الكنسي وتتأسّس. ليست « النعمة » هي التي تنزل من فوق، الكنيسة هي التي تدخل في النعمة. وما النعمة سوى الكائن الجديد، سوى الملكوت والعالم الآتي. وإذ يدنو الكاهن من المذبح، تصدح الكنيسة بالترنيمة التي تردّدها الملائكة أزلياً أمام عرش الله - « قدوس الله، قدوس القوي، قدوس الذي لا يموت » - والكاهن يقول: « أيها الإله القدّوس المسبّح من السارافيم بأصوات ذات ثلاث تقديسات، والممجّد من الشاروبيم والمسجود له من جميع القوّات السماوية ».

ليست الملائكة هنا للزينة والإلهام، بل تمثّل السماء، تمثل ذاك السمو المجيد وما هو أبعد من عقولنا ولا نعرف عنه سوى أنه يصدح أزلياً بتسبيح العزّة الإلهية وقداسة الله. « قدوس » هو الاسم الحقيقي لله، لا لإله « العلماء والفلاسفة » بل للإله الحي بالإيمان. لا تؤول المعرفة عن الله إلا إلى تحديدات وتميّزات،

فيما تفضي معرفة الله إلى هذه الكلمة التي هي أكبر من عقولنا، لكنها واضحة جليّة ولا مفرّ منها، أعني بها كلمة قدّوس. نحن بهذه الكلمة نعبّر، في آن، عن أن الله هو الآخر كلياً، من لا نعرف عنه شيئاً، وعن أنه هو نهاية كل جوعنا وأشواقنا، من لا يبلغ إليه ويحرّك، في آن، مشيئاتنا، الكنز السريّ الذي يجتذبنا، والذي ليس هناك شيء نعرفه إلّاه. «القدّوس» كلمة الكنيسة وترنيمتها واستجابتها إذ تدخل إلى السماء، وإذ تقف أمام مجد الله.

٦

والآن، ولأول مرة منذ أن بدأت الرحلة الإفخارستية، يدور الكاهن في مكانه ويواجه الشعب. إلى هذه اللحظة، كان الكاهن قائد الكنيسة في صعودها، أما الآن فقد بلغت الحركة غايتها. جدير بالذكر أن خدمة الكاهن، أو قل مهمّة الكاهن الفذة وما هو ملقى على عاتقه هو أن يمثّل كهنوت المسيح نفسه أي أن يجعله حاضراً. يقول الكاهن للشعب: «السلام لجميعكم». في المسيح يعود الإنسان إلى الله وفي المسيح يأتي الله إلى الإنسان. يقودنا المسيح إلى الله من حيث هو آدم الجديد والإنسان الكامل، يعلن لنا الآب ويصالحنا مع الله لأنه الإله المتجسّد - هو سلامنا - مصالحتنا مع الله، يمدّ لنا عفو الله ويدخلنا في شركة معه. والسلام الذي يعلنه الكاهن ويسبغه علينا هو السلام الذي أقامه المسيح بين الله وعالمه، والذي إليه نحن، الكنيسة، قد دخلنا.

والآن، في إطار هذا السلام «الذي يفوق كل عقل» يبدأ قدّاس الكلمة. لقد اعتاد المسيحيون الغربيون التفريق بين الكلمة والسر الكنسي لدرجة أنه قد يكون صعباً عليهم فهم أن قداس الكلمة، في المنظور الأرثوذكسي، هو سرّي الطابع كما أن السر هو «إنجيلي» الطابع. فالسر الكنسي هو ظهور لكلمة الله. وما لم نُعد اللحمة بين الكلمة والسر، فستفوتنا المعاني الرائعة للأسرارية المسيحية. إن إعلان الكلمة الإلهية هو، قبل كل شيء، فعل سريّ لأنه فعل تحويل. فهو يحوّل كلمات الإنجيل البشرية إلى كلمة الله وإلى ظهور للملكوت. كذلك يحوّل الإنسان الذي يسمع الكلمة الإلهية إلى إناء لها وإلى هيكل للروح القدس... عشية كل سبت، في السهرانة القيامية[1] البهيّة، يؤتى بالإنجيل في زيّاح مهيب إلى وسط الرعية المصلية فيكون ذلك بمثابة إعلان وظهور ليوم الرب. ليس الإنجيل «سجل» قيامة المسيح وحسب، فكلمة الله هي أن يُقبل الرب الناهض من بين الأموات إلينا، أن يأتي إلى الأبد، وهي أيضاً قوة القيامة وفرحها بالذات.

في القداس الإلهي يسبق إعلان الإنجيل الـ«هليلويا». إن ترتيل هذه الكلمة السرّية الخفية «الحاملة لله» هو التحية البهجة التي يؤديها أولئك الذين يعاينون مجيء الرب ويذوقون حضوره ويعبّرون عن فرحهم بقدومه المجيد. «هوذا قد أقبل!». هذه ترجمة تقريبية للفظة لا تقبل الترجمة.

١ - في التقليد الروسي الغروب والسحر يقامان معاً في شكل سهرانة عشية كل سبت.

هذا هو السبب أن قراءة الإنجيل والكرازة به ، في الكنيسة الأرثوذكسية ، هما عمل ليتورجي وناحية أساسية من نواحي السر الكنسي . تسمع هذه القراءة ككلمة الله وتقبل في الروح القدس - أي في الكنيسة التي هي حياة الكلمة الإلهية و « نموها » في العالم .

٧

الخبز والخمر : لكي نفهم معناهما المبدئي الأزلي في سر الإفخارستيا ، علينا ، لبرهة ، أن نتجاهل المشاحنات المستمرة التي حوّلت الخبز والخمر ، شيئاً فشيئاً ، إلى ما يقرب من « عناصر » للتأمل اللاهوتي المجرّد . وهذا هو ، بالفعل ، أحد أبرز عيوب اللاهوت الأسراري أن اللاهوتيين بدل أن يتبعوا ترتيب الرحلة الإفخارستية وتفتّق معناها التدريجي ، أسقطوا على سر الإفخارستيا مجموعة من الأسئلة المجرّدة كما ليقحموه إطارهم العقلي . الأمر الذي أدّى ، عملياً ، إلى إخراج الليتورجيا نفسها من دائرة الاهتمام والاستقصاء اللاهوتيين ، فلم يبق منها سوى « لحظات » معزولة و « صيغ » و « شروط مشروعية »[1] . ما تبدّد كان سرّ الشكر من حيث هو عمل عضوي واحد ، جامع ، محوّل لكل الكنيسة . وما بقي كان الكلام عن

---

١ - شروط مشروعية Conditions of validity. وهي الشروط المعتبرة كافية وإلزامية ، في آن ، لتأمين سلامة السر من الوجهة القانونية .

« الجوهريات » و « العرضيات » وعن «عناصر الموضوع » وعن « التكريس » وما شابه ذلك . من هنا ، مثلاً ، أنه ، لما عمد أحد التيّارات اللاهوتية إلى شرح معنى سر الإفخارستيا وتحديده ، لم يجد لزوماً لاستعمال كلمة « إفخارستيا » ، وهكذا بدت هذه اللفظة كأنها في غير محلها ، علماً أن كلمة « إفخارستيا »كانت بالنسبة لآباء الكنيسة الأوائل الكلمة – المفتاح التي توّحد كافة « عناصر » الليتورجيا وتعطيها معناها الحقيقي . فهم أطلقوا تسمية « الإفخارستيا » على الخبز والخمر في التقدمة ، وعلى التقدمة وتكريسها ، وأخيراً على المناولة . كل هذا هو سر الإفخارستيا ، وكل هذا لا يمكن فهمه إلا في إطار سرّ الإفخارستيا وحده .

وإذ نسير في الليتورجيا الإفخارستية قدما ، نجدنا ، والوقت قد حان ، لنقدّم لله كل حياتنا وأنفسنا والعالم الذي نعيش فيه . هذا هو المعنى الأول لحملنا عناصر طعامنا إلى المذبح . نعرف سلفاً أن الطعام هو حياة وأنه مبدأ الحياة بالذات وأن العالم كله إنما خلق للإنسان بمثابة طعام . ونعرف أيضاً أن تقديم هذا الطعام وهذا العالم والحياة إلى الله هو الوظيفة « الإفخارستية » الأولية للإنسان ، وهو تحقيق لوجوده ، بالذات ، كإنسان . نعرف أننا خلقنا كهنة لإقامة سرّ الحياة وتحويل الحياة إلى حياة في الله وشركة مع الله . نعرف أن الحياة الحق هي « إفخارستيا » ، وهي حركة حب وعبادة لله ، حركة لا يعتلن ولا يتحقّق إلا فيها معنى وقيمة كل موجود . نعرف أننا قد فقدنا هذه الحياة الإفخارستية ، ونعرف ، أخيراً ، أنه ، في المسيح ، آدم الجديد والإنسان الكامل ، قد أعيدت هذه الحياة الإفخارستية إلى

الإنسان . فالمسيح نفسه كان الإفخارستيا الكاملة . قدّم نفسه في طاعة كاملة وفي حب وشكر إلى الله . الله كان حياته بالذات ، وهو أعطانا هذه الحياة الإفخارستية الكاملة . في المسيح صار الله حياتنا .

وهكذا فإن تقدمة الخبز والخمر إلى الله ، تقدمة الطعام الذي يتعيّن علينا أن نتناوله لنحيا ، هي أن نقدّم له ذواتنا ، أن نقدّم له حياتنا والعالم أجمع . « ان نحمل العالم كله في أيدينا كما لو كان تفاحة » على حد تعبير أحد الشعراء الروس . هذه هي إفخارستيتنا . هذه هي الحركة التي فشل آدم في أدائها والتي صارت ، في المسيح ، حياة الإنسان بالذات : حركة عبادة وتسبيح ، فيها كل الفرح ، كل الألم والجمال والإحباط ، كل الجوع والشبع ممتدداً إلى حده الأقصى بعدما اكتمل معناه . أجل ، هذه الحركة هي ذبيحة بكل تأكيد : ولكن الذبيحة هي العمل الطبيعي الأبرز للإنسان وهي جوهر حياته بالذات . فالإنسان كائن « ذبائحي » لأنه في الحب يجد حياته ، والحب ذبائحي الطابع : يضع قيمة الحياة ومعناها في الآخر وإياها يعطيه ، وهو ، بهذا العطاء ، وهذه الذبيحة ، يجد لحياته معنى وفرحاً .

إننا نقدّم العالم وأنفسنا إلى الله . لكننا نفعل ذلك في المسيح وتذكاراً له . نفعل ذلك في المسيح لأن المسيح سبق فقدّم كل ما يمكن تقديمه لله . لقد أدّى المسيح هذه الإفخارستيا مرة وإلى الأبد . لم يترك شيئاً إلا قدّمه . فيه كانت الحياة ، وهذه الحياة ، التي هي حياتنا جميعا ، قدّمها إلى الله .

الكنيسة هي كل الذين قُبلوا في حياة المسيح الإفخارستية. كذلك نقيم الإفخارستيا تذكاراً له، لأننا إذ نقدّم حياتنا وعالمنا إلى الله أيضاً وأيضاً، نكتشف، مرة بعد مرة، أنه لم يعد هناك ما نقدّمه غير المسيح نفسه، حياة العالم وملء كل ما هو موجود. إنها إفخارستيته هو، وهو الإفخارستيا. وكما تقول صلاة التقدمة «هو المقرِّب والمقرَّب».

لقد قادتنا الليتورجيا إلى إفخارستيا المسيح الجامعة، كما أعلنت لنا أن الإفخارستيا الوحيدة وتقدمة العالم الوحيدة هي المسيح. أما نحن فنأتي بحياتنا لنقدّمها أيضاً وأيضاً، نأتي «ونقرّب» - أي نعطي الله - ما سبق له أن أعطانا، نأتي، في كل مرة، إلى نهاية كل الذبائح والتقدمات، إلى نهاية كل إفخارستيا، لأن ما هو معلن لنا في كلّ مرّة هو أن المسيح قدّم كل ما هو موجود، وأنه، هو وكل ما هو موجود، قدّم بتقدمته هو لنفسه. نحن متضمّنون في إفخارستيا المسيح والمسيح هو إفخارستيتنا.

وإذ يتحرك الموكب، ينقل الخبز والخمر إلى المذبح. نحن نعرف أن المسيح نفسه هو الذي ينقلنا جميعا، كما ينقل حياتنا برمتها إلى الله في صعوده الإفخارستي. هذا هو السبب أننا في هذه اللحظة من القدّاس الإلهي نحتفل أو نتذكر. «يذكر الرب الإله في ملكوته ...». الذكرى فعل محبة. الله يذكرنا وذكره لنا هو حبّه، وهو أساس العالم. في المسيح نتذكر. نصبح من جديد كائنات قابلة للحب، ونتذكر. الكنيسة تذكر العالم، تذكره في انفصالها عن «هذا العالم»،

في سياق رحلتها إلى السماء. تذكر كل الناس، كل الخليقة، تحملها إلى الله بحب. الإفخارستيا سر الذكرى الكونية وهي، في الواقع، إحياء للحب من حيث هو حياة العالم بالذات.

٨

ويوضع الخبز والخمر على المائدة. يغطيان ويستران كمثل حياتنا «مستترة مع المسيح في الله» (كولوسي ٣: ٣). هناك تكمن، مستترة في الله، مجمل الحياة التي أعادها المسيح إلى الله. ويقول الكاهن: «لنحب بعضنا بعضاً لكي بعزم واحد نعترف مقّرين...». ثم تتبع قبلة السلام التي هي واحدة من الأفعال الأساسية في الليتورجيا المسيحية. إذا ما كان للكنيسة أن تكون الكنيسة بالفعل، وجب عليها أن تكون إعلاناً عن ذاك الحب الإلهي الذي سكبه الله في قلوبنا. لا شيء «مشروع» في الكنيسة من دون هذا الحب لأنه لا شيء ممكن. هو الحب مضمون إفخارستيا المسيح. فقط بالحب نقدر أن نلج الإفخارستيا ونصير فيها مشاركين. نحن لا طاقة لنا على هذا الحب. هذا الحب أضعناه. هذا الحب أعطانا إيّاه المسيح هبة، والهبة كانت الكنيسة. بالحب تكوّن الكنيسة ذاتها، وعلى أساس الحب، وإنها لشاهدة للحب في هذا العالم، تمثّله وتجعله حاضراً. وحده الحب يخلق ويحوّل: إذاً وحده الحب هو «مبدأ» السر بالذات.

٩

ثم يقول الكاهن: «لنضع قلوبنا فوق»، والشعب يجيب: «هي لنا عند الرب». الإفخارستيا هي الأنافورا أي رفع تقدمتنا ونفوسنا إلى فوق. الإفخارستيا هي صعود الكنيسة إلى السماء. لذلك يتساءل القدّيس يوحنا الذهبي الفم: «لماذا أهتم بالسماء ما دمت أنا نفسي قد صرت سماء...؟». كثيراً ما فسّرت الإفخارستيا بالعودة إلى الخبز والخمر وحدهما: ماذا «يحدث» لهما ولماذا ومتى؟ ولكن، علينا أن نفهم أن ما يحدث للخبز والخمر إنما يعود، قبل كل شيء، إلى الكنيسة. فلأننا «كوّنّا» الكنيسة، وهذا معناه أننا اتبعنا المسيح في صعوده، لأننا قُبلنا إلى مائدته في ملكوته، لأننا، بتعابير لاهوتية، دخلنا إلى انقضاء الدهر ونحن الآن ماثلون، في ما هو أبعد من الزمان والمكان، لأن كل ذلك حدث لنا فثّم ما سيحدث للخبز والخمر.

«لنضع قلوبنا فوق» هو ما يقوله الكاهن.

وتجيبه الجماعة المصلّية: «هي لنا عند الرب».

ويردف الكاهن: «لنشكرن الرب».

١٠

عندما يقف المرء أمام عرش الله، عندما يتمّم كل ما أعطاه

الله ليتمّمه، عندما تغفر الخطايا ويسترد الفرح، إذ ذاك لا يعود ثمّ ما يقوم به سوى أن يشكر. الإفخارستيا أو الشكر هي حال الإنسان الكامل. الإفخارستيا هي حياة الفردوس. الإفخارستيا هي الجواب الوحيد الكامل والأصيل الذي يعطيه الإنسان عن خلق الله، وعن فدائه وهبة السماء. ولكن هذا الإنسان الكامل الذي يقف أمام الله هو المسيح. فيه وحده تمّ كل ما أعطاه الله للإنسان، وفيه وحده أعيد الإنسان إلى السماء. وحده المسيح هو الكائن الإفخارستي الكامل. هو إفخارستيا العالم. في هذه الإفخارستيا ومن خلالها تصبح كل الخليقة ما كان عليها دائماً أن تكون، وأخفقت.

وتجيب الجماعة المصلية: «إنه لواجب وحق...» معبرّة، بهذه الكلمات، عن «التسليم غير المشروط» الذي به تبدأ «الديانة» الحق. ليس الإيمان ثمرة البحث العقلي أو «مراهنة» باسكال. ليس الإيمان حلّاً معقولاً لإحباطات الحياة وقلقها، ولا هو يتولد من الشعور بأنّ ثمّ «نقصاً» ما قد حصل. الإيمان، في نهاية المطاف، هو ثمرة الملء، ثمرة الحب والفرح، والقول «إنه لواجب وحق» إنما يعبّر عن كل ذلك. هذا هو الجواب الوحيد الممكن على دعوة الله لنا لأن نحيا ونأخذ الحياة بوفرة.

وهكذا يبدأ الكاهن بالصلاة الإفخارستية الكبرى:

«بحق وواجب نسبحك ونباركك ونحمدك ونشكرك ونسجد لك في كل مكان سيادتك، لأنك أنت الإله الذي لا يوصف ولا تحدّه العقول، الغير المنظور، الغير المدرك، الدائم

وجوده، الثابت الوجود... أنت أبرزتنا من العدم إلى الوجود، ولما سقطنا عدت فأقمتنا. وما برحت تصنع كل شيء حتى أصعدتنا إلى السماء، ووهبت لنا ملكك العتيد... فمن أجل كل ذلك نشكرك على كل الإحسانات الواصلة إلينا التي نعلمها والتي لا نعلمها، الظاهرة والغير الظاهرة...».

تعرف بداية هذه الصلاة الإفخارستية، في العادة، بـ «التوطئة» وهي، وإن كان لها ما يقابلها في سائر الطقوس الإفخارستية، إلا أنها لم تحظ باهتمام يذكر في دراسة تطوّر اللاهوت الافخارستي. «فالتوطئة»، في الواقع، هي ما لا ينتمي إلى متن الكتاب. واللاهوتيون أعرضوا عنها لأنهم انشغلوا بما اعتبروه قضايا أساسية، كمثل التكريس وتحويل الخبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه والذبيحة وقضايا أخرى مماثلة. هنا بالذات يكمن «العيب» الأساسي للاهوت المسيحي، فلاهوت الإفخارستيا كفّ عن أن يكون إفخارستياً، وبذا نزع الروح الإفخارستية عن مجمل فهم السر الكنسي، عن حياة الكنيسة بالذات. وإن الجدل الطويل بشأن كلمات التأسيس[١] واستدعاء الروح القدس، ذاك الجدل الذي استمر قرونا بين الشرق والغرب، لخير مثال على هذه المرحلة «اللاافخارستية» في تاريخ اللاهوت الأسراري.

ولكن علينا أن نفهم أن هذه التوطئة بالذات - هذا الفعل،

---

١ - كلمات التأسيس، أي خذوا، كلوا، هذا هو جسدي... اشربوا منه كلكم، هذا هو دمي...

هذه الكمات، هذه الحركة الشكرية - هي ما يجعل كل ما يتبعها ممكناً. فمن دون هذه البداية لا يمكن لما تبقى أن يتحقّق. إن إفخارستيا المسيح والمسيح الإفخارستيا هو «فعل الاختراق» الذي يأتي بنا إلى مائدة الملكوت ويرفعنا إلى السماء ويجعلنا شركاء في الطعام الإلهي. فالإفخارستيا، أي الشكر والتسبيح، هي شكل الحياة الجديدة ومضمونها، بالذات، كما أنعم بها الله علينا عندما صالحنا في المسيح مع نفسه. والمصالحة والغفران وقوة الحياة، كل ذلك يجد في هذه الحالة الكيانية الجديدة قبلته وملأه، في طريقة الحياة الجديدة هذه، التي هي الإفخارستيا. غني عن القول أن الإفخارستيا هي الحياة الوحيدة الحق للخليقة مع الله وفي الله، وهي العلاقة الوحيدة الحق بين الله والعالم.

إن هذه التوطئة هي، حقاً، المدخل إلى العالم الآتي والباب المفضي إلى الملكوت. وهذا ما نعترف به ونعلنه، في سياق الكلام عن الملكوت الآتي، عندما نؤكد أن الله قد وهبه لنا سلفاً. هذا المستقبل قد أعطي لنا في الماضي ليكوّن حاضرنا بالذات، ليكوّن حياة الكنيسة نفسها... اليوم.

١١

وهكذا تكتمل التوطئة في القدّوسات - «قدوس، قدوس، قدوس» - الخاصة بالتمجيد السرمدي. هذه القدّوسات هي الجوهر الخفي لكل ما هو موجود: «السماء والأرض مملوءتان

من مجدك ». لقد كان علينا أن نصعد، في المسيح، إلى السماء لنعاين الخليقة ونفقهها، في كيانها الأصيل، كتمجيدٍ لله، كاستجابة للحب الإلهي الذي فيه، وفيه وحده تصبح الخليقة ما شاءها الله أن تكون: شكراً وإفخارستيا وعبادة. هنا بالذات – في هذا البعد السماوي للكنيسة حيث «ألوف من رؤساء الملائكة وربوات من الملائكة مع الشاروبيم والسارافيم... متعالين ومجنّحين...» – هنا، في نهاية المطاف، نستطيع أن «نعبّر عن أنفسنا»، وهذا التعبير هو:

«قدوس، قدوس، قدوس،

ربّ الصباؤوت

السماء والأرض مملوءتان من مجدك

أوصانا في الأعالي

مبارك الآتي باسم الرب».

هذا هو القصد الأخير من كل ما هو موجود والغاية والهدف والملء لأن هذه هي البداية ومبدأ الخليقة.

١٢

وإذ نقف أمام الله ونذكر كل ما صنعه لأجلنا، إذ نرفع له الشكر على كل إحساناته، نكتشف، لا محالة، أن مضمون هذا الشكر كله وهذا الذكر هو المسيح. كل ذكر، في نهاية

المطاف، هو ذكر للمسيح، وكل شكر هو شكر على المسيح. «فيه كانت الحياة والحياة كانت نور الناس». وفي نور الإفخارستيا، نرى أن المسيح هو، حقاً، حياة كل ما هو موجود ونوره، وهو المجد الذي يملأ السماء والأرض. ليس هناك شيء آخر نذكره ولا ما نشكر لأجله لأن فيه، في المسيح وحده، يجد الكل كياناً لذاته وحياة ومآلاً.

فالقدّوسات، إذاً، تأتي بنا، ببساطة كلية ووضوح كامل، إلى ذاك الرجل الأوحد، إلى تلك الليلة وذاك الحدث الذي وجد فيه العالم، مرة وإلى الأبد، دينونته وخلاصه. هذا لا يعني أننا بعد أن نرنّم القدّوسات ونقّر بجلال المجد الإلهي، نضعها جانباً وننتقل إلى القسم التالي من الصلاة، إلى الذكر. كلّا، بل الذكر هو ملء التمجيد. هنا أيضاً تقودنا الإفخارستيا، «بصورة طبيعية»، إلى قلب الذكر والشكر:

«قدوس أنت وكلّي القدس ومجدك عظيم الجلال

يا من أحببت عالمك بهذا المقدار

حتى إنّك بذلت ابنك الوحيد

لكي لا يهلك كل من يؤمن به

بل يحصل على الحياة الأبدية.

فإنه لما أتى وأتمّ كل التدبير الذي من أجلنا،

في الليلة التي فيها أُسلم، والأولى

أنه أسلم ذاته من أجل حياة العالم ،

إذ أخذ خبزا بيديه المقدّستين البريئتين من العيب

وشكر وبارك وقدّس وكسر .

أعطى تلاميذه الرسل القدّيسين قائلاً :

خذوا كلوا هذا هو جسدي الذي يكسر من أجلكم

لمغفرة الخطايا .

وكذلك الكأس بعد العشاء قائلاً :

اشربوا منه كلكم ، هذا هو دمي الذي للعهد الجديد ،

الذي يهراق عنكم وعن كثيرين

لمغفرة الخطايا » .

ومتى وقفنا أمام الله ، لا يبقى لنا ما نذكره ونحضره معنا ونقدمه لله غير تقديم المسيح لنفسه ، لأنه بهذه التقدمة اكتمل كل شكر وكل تذكار وكل تقدمة ، اكتملت كل حياة الإنسان والعالم . لذلك يعلن الكاهن ما يلي :

« ونحن بما أننا متذكرون هذه الوصية

وكل الأمور التي جرت من أجلنا ،

الصليب والقبر والقيامة ذات الثلاثة الأيام

والصعود إلى السماوات ، والجلوس عن الميامن

والمجيء الثاني المجيد أيضاً.

التي لك مما لك نقدّمها لك

على كل شيء ومن جهة كل شيء . . .».

١٣

لقد كانت الإفخارستيا، إلى الآن، صعودنا، في المسيح، ودخولنا، فيه، إلى «العالم الآتي». والآن تبلغ حركة الصعود، في إطار التقدمة الإفخارستية، في المسيح، للكل، تبلغ الواحد الأحد الذي إليه ينتمي كل شيء وفيه وحده يوجد، أقول تبلغ هذه الحركة نهايتها. فنحن إلى مائدة الملكوت الفصحية، وكل ما قدّمناه – طعامنا وحياتنا وذواتنا والعالم أجمع – قدّمناه في المسيح وبصفته المسيح، لان المسيح نفسه هو الذي أخذ حياتنا على عاتقه وهو حياتنا. والآن يردّ لنا كل ذلك هبة حياة جديدة، إذاً – حتما – كطعام.

«هذا هو جسدي، هذا هو دمي. خذوا، كلوا، اشربوا . . .». هي الأسئلة إيّاها يطرحها اللاهوتيون، جيلاً بعد جيل. كيف يكون ذلك ممكناً؟ كيف يحدث ذلك؟ ماذا يحدث، بالضبط، في عملية التحوّل هذه؟ متى بالضبط؟ وما هو سبب حدوث ذلك؟ لا جواب مرض، فيما يبدو. أرمز هو؟ ولكن ما معنى الرمز؟ أجوهر، أعرض؟ ومع ذلك، يشعر المرء، لتوّه، ان ثمّ ما هو ناقص في كل هذه النظريات، فالسرّ

الكنسي فيها يقتصر على واحدة من فئات الوقت والجوهر والسببية، وهي فئات «هذا العالم» بالذات.

وثمّ ما هو ناقص لأن اللاهوتي يذكر السر الكنسي وينسى الليتورجيا، فهو يقوم أولاً، كأي عالم جيّد، بعزل موضوع دراسته. يحدّه بلحظة واحدة، بـ«ظاهرة واحدة». ثم ينتقل من العام إلى الخاص، ومن المعلوم إلى المجهول، فيعرض لموضوعه، تحديداً، ويكون أن تحديده هذا يطرح من الأسئلة أكثر مما يجيب. أمّا نحن فإن محور اهتمامنا، عبر دراستنا كلّها، كان أن الليتورجيا بجملتها أسرارية، أي أنها عمل محوّل واحد وحركة صعود واحدة، وأن الهدف من حركة الصعود هذه، بالذات، هي إخراجنا من «هذا العالم» وجعلنا شركاء في «العالم الآتي». في هذا العالم، الذي دان المسيح فدان نفسه، لا يمكن لخبز وخمر أن يصبحا جسد المسيح ودمه. لا قداسة من هذا العالم. إن ليتورجيا الكنيسة هي أنافورا دائماً، رفع إلى فوق، صعود. في السماء تحقّق الكنيسة ذاتها، في ذاك الدهر الجديد الذي دشّنه المسيح بموته وقيامته وصعوده والذي أعطي للكنيسة في العنصرة بمثابة حياة، بمثابة «نهاية» تتحرّك الكنيسة نحوها. إن المسيح في هذا العالم مصلوب، وجسده مكسور ودمه مهراق. ونحن، علينا أن نخرج من هذا العالم، أن نصعد في المسيح إلى السماء لنصير شركاء العالم الآتي.

لكن هذا العالم ليس عالماً «آخر» مختلفاً عن العالم الذي خلقه الله وأعطاناه. هو إياه عالمنا اكتمل في المسيح، لكنّه لم

يكتمل بعد فينا . هو نفس عالمنا مفدى ومستعاد ، إذ ملأ المسيح كل شيء فيه من ذاته . وبما أن الله خلق العالم طعاماً لنا وأعطانا الطعام واسطة شركة معه ، واسطة حياة فيه ، فإن طعام الحياة الجديدة ، الذي نقتبله من الله في ملكوته ، هو المسيح نفسه . هو خبزنا ، لأن جوعنا ، منذ البداية ، كان جوعاً إليه . خبزنا كان إشارة إليه ، إشارة كان لا بد أن تصبح حقيقة .

المسيح صار إنساناً وعاش في هذا العالم . أكل وشرب . وهذا يعني أن العالم الذي اشترك هو فيه ، طعام عالمنا بالذات ، صار جسده وحياته . لكن حياته كانت ، برمتها ، إفخارستية . كلها تحوّلت إلى شركة مع الله، وكلها صعدت إلى السماء . والآن هو يشركنا في هذه الحياة الممجّدة . « ما فعلتُه منفرداً أُعطيكموه الآن : خذوا ، كلوا . . . » .

لقد قدّمنا الخبز تذكاراً للمسيح لأننا نعرف أن المسيح هو الحياة ، فكل طعام لا بد أن يقودنا إليه . والآن ، إذ نتلقى هذا الخبز من يديه ، نعرف أنه رفع كل الحياة ، ملأها من ذاته ، جعلها ما كان مرسوماً لها أن تكون ، أي شركة مع الله ، سرّ حضور الله وحبّه . فقط في الملكوت بإمكاننا أن نعترف مع القدّيس باسيليوس أن « هذا الخبز هو جسد ربنا الكريم نفسه ، وهذا الخمر دم المسيح الكريم نفسه » . ما هو « فائق الطبيعة » ، هنا ، في هذا العالم ، يعتلن « طبيعياً » هناك . ولكي تقودنا الكنيسة دائماً إلى « هناك » لتجعلنا ما نحن عليه ، تحقّق ذاتها في الليتورجيا .

١٤

إن الروح القدس هو الذي يظهر أن الخبز والخمر هما جسد المسيح ودمه. ولطالما أصرّت الكنيسة الأرثوذكسية على أن تحويل العناصر الإفخارستية [١] يتم باستدعاء الروح القدس لا بكلمات التأسيس. على أنه غالباً ما أساء الأرثوذكس أنفسهم فهم هذه العقيدة. فالمهم فيها ليس استبدال سببية ما - هي في هذه الحال كلمات التأسيس - بسببية أخرى، بصيغة مختلفة. المهم هو إعلان الطابع الانقضائي [٢] للسرّ. فالروح القدس يأتي في «اليوم الأخير والعظيم» من العنصرة، وهو يكشف العالم الآتي، يدشّن الملكوت، يأخذنا دائماً إلى ما يتجاوز المدى. أن نكون في الروح القدس معناه أن نكون في السماء لأن ملكوت الله هو «فرح وسلام في الروح القدس» [٣]. وهكذا فإن الروح القدس في الإفخارستيا هو ختم وتثبيت لصعودنا إلى السماء. يحوّل الكنيسة إلى جسد المسيح، إذن يكشف عناصر قرباننا كشركة في الروح القدس. هذا هو التكريس.

---

١ - العناصر الإفخارستية، أي الخبز والخمر.

٢ - الطابع الانقضائي Eschatological Character. لفظة Eschatology مأخوذة من اليونانية. Eschatos تعني أخير. فالإسخاتولوجيا هي البحث في الأمور الأخيرة كالموت والقيامة والدينونة وما أشبه.

٣ - رومية ١٤:١٧.

١٥

لكن، وقبل أن نتمكن من الاشتراك في الطعام السماوي، امامنا عمل أخير، أساسي جداً: الشفاعة. أن نكون في المسيح معناه أن نكون مثله، أن نقتني حركة حياته بالذات. وكما أنه «حي في كل حين ليشفع» في كل «الذين يتقدّمون به إلى الله» (عب ٧: ٢٥)، كذلك لا يمكننا إلا أن نعتبر شفاعته كأنها شفاعتنا نحن. ليست الكنيسة مجتمعاً هروبياً، لا في المستوى الشركوي ولا في المستوى الإفرادي. الكنيسة لا تهرب من هذا العالم لتنعم بمذاق الأبدية المستيكي. ليست المناولة «خبرة مستيكية»، فنحن نشرب من كأس المسيح الذي بذل نفسه لأجل حياة العالم. إن الخبز على الصينية والخمر في الكأس هما لتذكيرنا بتجسّد ابن الله، بالصليب والموت. وهكذا فإن فرح الملكوت بالذات هو ما يجعلنا نذكر العالم ونصلّي لأجله. إن شركتنا مع الروح القدس هي التي تؤهلنا لمحبة العالم بمحبة المسيح. فالإفخارستيا هي سرّ الوحدة ولحظة الحقيقة: هنا نعاين العالم في المسيح، نعاينه كما هو لا من وجهات نظرنا الخاصة، إذن المحدودة والمجتزأة. إن الشفاعة تبدأ هنا، في مجد المائدة الماسيانية[1]. هذه هي البداية الحقّ لخدمة الكنيسة الرسولية وليس من بداية سواها. عندما «نطرح عنا كل اهتمام دنيوي»، عندما يبدو كأننا تركنا هذا العالم، إذ ذاك، في الواقع، نستردّه في كل حقيقيته.

---

١ - الماسيانية، نسبة إلى المسيح، وهي القول بمجيء المسيح.

هكذا تشكل الشفاعة الإعداد الفعلي الأوحد للمناولة . ففي المناولة ، ومن خلالها ، لا نصبح جسداً واحداً وروحاً واحداً وحسب ، بل نستعيد التضامن والمحبة اللذين فقدهما العالم . وتُختصر الصلاة الإفخارستية الكبرى ، الآن ، في الصلاة الربّانية التي تنطوي كل طلبة منها على التكريس الكلّي والكامل لملكوت الله في العالم . فهذه الصلاة التي هي صلاته ، هو أعطانا إيّاها ، جعلها صلاتنا نحن كما جعل أباه أبانا . ما من إنسان يستحق المناولة وما من إنسان مستعد لها . كل الاستحقاقات ، عند هذا الحدّ ، كل البرّ ، كل التفاني يتبدّد ويتلاشى . فالحياة تأتينا من جديد كعطية مجّانية من الله . هذا هو السبب أننا في الكنيسة الأرثوذكسية ندعو العناصر الإفخارستية العطايا المقدسة [القدسات] . فآدم معطى أن يدخل إلى الفردوس من جديد ، أن يخرج من العدم ، أن يتوّج ملكاً على الخليقة . الكل مجّاني . ليس أحد مستحقاً . الكل مُعطى . وأعظم التواضع والطاعة أن نقبل الهبة ، أن نستجيب بفرح وامتنان . ليس ثمة ما نفعله ، ومع ذلك نصير كل ما شاءنا الله ، منذ الأزل ، أن نكون . هذا ما يحدث لنا متى كنا إفخارستيين .

١٦

والآن ، حان وقت عودتنا إلى العالم . يخرج الكاهن من الهيكل ويقول : « لنخرج بسلام » . هذه هي وصية القداس

الإلهي الأخيرة. ليس عندنا أن نقيم على قمة ثابور ولو عرفنا أنه حسن أن نكون هناك. ننصرف إلى العالم من جديد، ولكن، بعد أن «نظرنا النور الحقيقي وأخذنا الروح السماوي». ننصرف كشهود لهذا النور، كشهود للروح القدس، لنباشر خدمتنا الرسولية، كل الأيام، وإلى منتهى الدهر. لقد كانت الإفخارستيا نهاية الرحلة، نهاية الزمان، وها هي، الآن، البداية من جديد. ما لم يكن ممكناً، من قبل، استبان، من جديد، ممكناً. زمن العالم أضحى زمن الكنيسة، زمن الخلاص، زمن الفداء. لقد جعلنا الله، كما قال بول كلوديل، أكفاء لأن نكون شهوداً له، نتمّم ما عمله هو وما زال يعمله. هذا هو معنى الإفخارستيا، وهذا هو السبب أن الخدمة الرسولية في الكنيسة تبدأ في ليتورجيا الصعود. وحدها ليتورجيا الصعود تجعل ليتورجيا الخدمة الرسولية ممكنة.

الفصل الثالث

زمن الخدمة الرسولية

إذ نغادر الكنيسة، بعد القداس الإلهي، يوم الأحد، ندخل الزمن من جديد. الزمن هو أول «موضوع» من موضوعات العمل والإيمان المسيحي، وهو كذلك لأنه أيقونة حقيقتنا الواقعة، أيقونة التفاؤل والتشاؤم في آن، أيقونة الحياة كحياة وأيقونة الحياة كموت. والحياة نخبرها، عبر الزمن، كإمكان، كنمو، كملء، كحركة نحو المستقبل. والمستقبل، كل المستقبل، ينحلّ في الموت ويضمحل. الزمن هو حقيقة الحياة الوحيدة، وهو، مع ذلك، حقيقة لا وجود لها: يلاشي الحياة في ماضٍ لم يعد له وجود وفي مستقبل يفضي أبداً إلى الموت. الزمن، في ذاته، ليس بشيء، مجرّد خط تلغراف منصوب في المدى، وموتنا ثمّ نقطة قائمة عليه.

كل الأجيال، كل الفلاسفة، على مرّ العصور، وعوا ما يعتور الزمن من قلق وتناقضات. كل الفلسفة، كل الدين، في نهاية المطاف، محاولة لحل «مشكلة الزمن». آلاف الكتب، المسيحية وغير المسيحية، تناولته بالبحث. بالنسبة لنا، ما نرمي إليه ليس إضافة لاهوت عن الزمن إلى الموجود، بل الوقوف، باقتضاب كبير، على خبرة المسيحيين منذ البدء. هنا أيضاً، لا

تقدّم الكنيسة « حلاً » لمعضلة فلسفية ، بل عطية . وهذه العطية تصبح حلاً متى جرى قبولها بالحرية والفرح اللذين تعطى بهما . ولعلّ الفرح بتلك العطية يجعل المشكلة والحل معاً غير ضروريين وفي غير محلّهما .

٢

لكي نفهم معنى العطية ، نعود إلى الليتورجيا ، من جديد ، نفك فيها مغالق لغة منسيّة . ما من أحد اليوم ، غير فئة « علماء الليتورجيا » ، يبالي بما كان يهتم له المسيحيون في الماضي من أعياد ومواسم ودورات صلاة وما له علاقة بزمن الاحتفال الليتورجي . إن لسان حال العلماني العادي ، وحتى اللاهوتي ، ليس فقط أن عالم « الرمزية » المسيحية لم يعد عالمنا نحن ، وأنه قد أخفق وعفّ عنه الزمان ، وأن عندنا اليوم شؤوناً أكثر جدّية ننصرف إليها ، بل إن عالم « الرمزية » لم يعد يخطر ببال أحد ، وقد بات من السخف أن يحاول أحد حلّ أي « مشكلة » حقيقية من مشكلات الحياة المعاصرة بإرجاعها إلى الفصح أو العنصرة أو حتى إلى يوم الأحد .

أيضاً نطرح ، في هذا السياق ، بضعة أسئلة . هل هذه « الرموز » مجرد « رموز تأويلية » أم إن الإخفاق عائد ، بالضبط ، إلى التأويلات التي ألصقها المسيحيون أنفسهم بهذه الرموز ، بعد أن أخفقوا في فهم طبيعة الرمز ؟ أليس صحيحاً أن هؤلاء المسيحيين قد عجزوا عن فهم طبيعة الرمز لأنهم اعتبروا أنه لا

علاقة للدين بالزمن وأن الدين، بالأحرى، خلاص من الزمن؟ لا حقّ لنا أن نلقي «الرموز» العتيقة جانباً ما لم نع أولاً أن المأساة الحقيقية في المسيحية ليست «مساومتها» للعالم و«المادية» التقدّمية، بل، بالعكس، «روحنتها»[1] (!) وتحويلها إلى «دين». وإنما الدين - كما بان لنا - عالم الروحانية الصرف وانشغال بأمور «النفس» دون الجسد. لقد كان المسيحيون مجرّبين [أبداً] أن يطّرحوا عنهم الزمن ويستعيضوا عنه بالمستيكية و«الروحانيات»، أن يحيوا، كمسيحيين، كما لو كانوا خارج الزمن ليجتنبوا إحباطاته، أن يصرّوا على أنه لا معنى حقيقي للزمن، من وجهة نظر الملكوت، لأنه «يتخطى الزمن». وقد سقط المسيحيون أخيراً في التجربة. أفرغوا الزمن من معناه ولو ملأوه «رموزاً» مسيحية. وها هم، اليوم، لا يعرفون ماذا يفعلون بهذه الرموز. مثلاً، كيف «نعيد المسيح إلى عيد الميلاد» إن لم نسلّم بأن المسيح قد افتدى الزمن، أي جعل له معنى؟!

لهذا السبب علينا أن نفهم أن هوس عالمنا الحاضر بالزمن «وقضية» الزمن متجذر، بصورة أخص، في إخفاق المسيحية، في هذا الصدد. بسببنا، نحن المسيحيين، لم يعد لدى عالمنا وقت كاف. أليس صحيحاً أنه كلما ابتدعنا أجهزة «توفّر علينا الوقت» كلما أضحى الوقت الذي لدينا أقل؟ طبعاً، الضغط والازدحام المؤرق في الحياة اليومية تقطعه فترات من الاسترخاء.

١ - روحنتها بهذا المعنى تتضمن أن الروح والمادة متعارضان.

ولكن، هنا بالذات، في ممارسة «الاسترخاء»، يكمن ما يثير الرعب والاشمئزاز. فالفراغ الذي تنطوي عليه هذه الممارسة هائل. لقد بات على الناس، ليحتملوه، أن يتناولوا الحبوب المهدّئة، بات عليهم أن يشتروا الكتب الباهظة ليتعلموا كيفية قتل قفر «الحياة العصرية» هذا.

أجل، ليس ثمّ وقت بعد لأن المسيحية جعلت حياة الإنسان، في الزمن الطبيعي البائد، مستحيلة. كسرت، بصورة لا تقبل الإصلاح، دورة عودة الزمن، أبدياً. أعلنت ملء الزمن. أبانته تاريخاً وملئا. نفثت فينا، وإلى الأبد، سمّ الحلم بزمن ذي معنى. ولكن، من جهة ثانية، ليس ثمّ وقت بعد لأن المسيحية بعدما أعلنت لنا كل ذلك، تخلّت عنه، تخلّت عن الزمن، ودعت المسيحيين إلى التخلّي عنه وإلى اعتبار الأبدية راحة أبدية (إن لم نقل استرخاء أبدياً). طبعاً، ما زال في طاقة الإنسان أن يدبّج الزمن، المفرغ من معناه، بشتى ألوان «الرموز البديعة» و «الطقوس البهية»، لا سيما القديمة العهد منها. ما زال في طاقة الإنسان، في فترات متواترة، ومن خلال القواعد التيبيكونية، أن يبدّل ألوان الألبسة الليتورجية ويتبل عظته بإشارات إلى الفصح أو الميلاد أو الظهور الإلهي. كل ذلك، مهما كان «ملهماً» و «رافعاً للنفس» لا معنى له في إطار الزمن الحق الذي يجدر بالإنسان الحق أن يحيا فيه، أو بالأحرى، في إطار غياب الزمن الذي يحيل حياة الإنسان إلى كابوس يتردّد فيه بين «الازدحام» و «الاسترخاء».

وهكذا فإن سؤالنا هو: هل قام المسيح ابن الله من بين

الأموات في اليوم الأول من الأسبوع أم لا ؟ هل أرسل روحه القدّوس في يوم العنصرة ؟ بكلام آخر ، هل دخل المسيح في الزمن أم لا ؟ ولماذا دخل فيه ؟ ألمجرّد أنه أراد أن يتيح لنا الفرصة لأن « نرمز » إلى الزمن باحتفالات بهيّة لا طاقة لها على إعطاء الزمن معنى حقيقياً ، ولا على تحويله وافتدائه ، رغم ما لهذه الاحتفالات من صلات بالأيام والساعات ؟

٣

منذ البدء وللمسيحيين يومهم الخاص بهم . إن مفتاح الخبرة المسيحية للزمن يكمن في طبيعة هذا اليوم بالذات . ولكن ، لكي يكون بإمكاننا أن نستعيد معنى هذا اليوم علينا أن نتخطى التشريع القسطنطيني الذي جعل يوم الأحد يوم الراحة الإلزامي ، وبالتالي ، البديل المسيحي عن السبت اليهودي . فمع هذا التشريع أخذ النسيان يطوي المعنى الفريد ليوم الرب . مدلول هذا اليوم مستمد ، بالضبط ، من علاقته بيوم السبت ، أي بجملة الفهم الكتابي للزمن . ففي خبرة اليهود الدينية ، يتمتع السبت بأهمية كبرى لأنه يؤكد صلاح خليقة الله ويجعل الإنسان شريكاً في هذا الصلاح . « ورأى الله ذلك أنه حسن . . . وبارك الله اليوم السابع وقدّسه : لأنه فيه استراح من جميع عمله الذي عمل الله خالقاً » (تك ١ : ٢٥؛ ٢ : ٣) . اليوم السابع ، إذاً ، هو اقتبال العالم بفرح ، العالم الذي خلقه الله حسناً . أما الراحة الموصى بها في هذا اليوم والتي اعتورها

الإبهام لاحقاً بفعل الفرائض والمحرّمات الناموسية التافهة، فليست معادلة، بحال، «للاسترخاء». ليست راحة السبت توقفاً عن العمل. الراحة الموصى بها في هذا اليوم هي اشتراك نشط في «بهجة السبت»، في قداسة السلام الإلهي وملئه، علماً بأن هذا السلام الإلهي هو ثمرة كل عمل وتتويج لكل زمن. للراحة، إذاً، بهذا المعنى، مضامينها الكونية والانقضائية.

غير أن هذا العالم الصالح، الذي اعتاد اليهودي أن يباركه في اليوم السابع، هو، في آن، عالم الخطيئة والتمرّد على الله، وزمنه زمن سبي الإنسان وتغرّبه عن الله. اليوم السابع، إذاً، يتخطى ذاته ليشير إلى يوم للرب جديد، يوم الخلاص والفداء، يوم انتصار الله على أعدائه. في الكتابات الرؤيوية اليهودية المتأخرة تبرز فكرة يوم جديد هو، في آن، اليوم الثامن - لأنه يتخطى إحباطات اليوم السابع ومحدودياته، يتخطى زمن هذا العالم - وهو، كذلك، اليوم الأول، لأن به يبدأ الزمن الجديد، زمن الملكوت. من هذه الفكرة نما الأحد المسيحي.

لقد قام المسيح من بين الأموات في اليوم الأول بعد السبت. الحياة التي أشرقت من القبر تخطت الحدود التي لا مفر منها، حدود «اليوم السابع»، حدود الزمن المفضي إلى الموت. الأحد كان بداية حياة جديدة وزمن جديد، اليوم الثامن واليوم الأول بمعنى الكلمة، وقد أضحى يوم الكنيسة. فالمسيح الناهض من بين الأموات ظهر لتلاميذه في اليوم الأول، كما جاء في إنجيل يوحنا (يو ٢٠: ١٩)، ثم «بعد ثمانية أيام» (٢٠: ٢٦). إن هذا اليوم هو اليوم الذي تقيم فيه

الكنيسة سر الشكر، سر صعود الكنيسة إلى الملكوت، سر اشتراكها في المائدة الماسيانية، في «الدهر الآتي»، وهو، أيضاً، اليوم الذي تكتمل فيه الكنيسة كحياة جديدة. يذكر أقدم الوثائق أن المسيحيين كانوا يجتمعون في يوم محدّد، وليس في تاريخ المسيحية الطويل ما كان يمكن أن يحط من قدر هذا اليوم المحدّد.

«يوم محدّد»... لو كانت المسيحية ايماناً «روحياً» (!) وانقضائياً صرفاً لما كانت هناك حاجة إلى «يوم محدّد»، لأن المستيكية لا يهمّها الزمن. لا يحتاج المرء، في الواقع، إلى «روزنامة» ليخلّص نفسه. لو كانت المسيحية واحدة من «الديانات» الجديدة لوضعت لنفسها روزنامة وأبرزت فيها التضاد المعهود بين «الأيام المقدّسة» و «الأيام الدنيوية»، بين الأيام التي يجب حفظها والأيام التي لا مدلول دينياً لها. إن هذا الفهم وذاك، ظهرا، في الواقع، في وقت متأخر. ولكن هذا المعنى لم يكن البتّة المعنى الأصلي لـ «اليوم المحدد». لم يكن القصد أن يكون هذا اليوم «يوماً مقدساً» في مقابل الأيام الدنيوية. لم يكن القصد أن يكون احتفالاً، في الزمن، بحادث ولّى. ان المعنى الحقيقي لهذا اليوم كان في تحويل الزمن، لا في تحويل الروزنامة. فالأحد، من جهة، بقي يوماً كباقي أيام الأسبوع، ولأكثر من ثلاثة قرون لم يكن حتى يوم راحة. بقي اليوم الاول من الأسبوع، أي من هذا العالم كلياً، لكن، من جهة أخرى، وعبر الصعود الإفخارستي، استعلن، في هذا اليوم، يوم الرب في كل مجده وقوّته المحوّلة. استعلن كنهاية

لهذا العالم وكبداية للعالم الآتي. وهكذا، من خلال ذاك اليوم، تحوّلت كل الأيام وكل الزمن إلى أوقات ذكر وأوقات ترقّب، ذكر لهذا الصعود (« قد نظرنا النور الحقيقي ») وترقب لمجيئه. كل الأيام، كل الساعات، باتت مردودة الآن إلى هذه النهاية لكل الحياة « الطبيعية » وإلى بداية الحياة الجديدة. لم يعد الأسبوع سلسلة أيام « دنيوية » تنتهي براحة في اليوم « المقدّس ». الكلّ بات الآن حركة تنطلق من جبل ثابور وتتجه صوب العالم، وتنطلق من العالم وتتجه صوب « اليوم الذي لا يعروه مساء »، يوم العالم الآتي. كل يوم، كل ساعة، اكتسب، الآن، أهمية، اكتسب ثقلاً نوعياً لم يكن ممكناً أن يكون له من قبل: كل يوم بات الآن خطوة في هذه الحركة، لحظة قرار وشهادة، بات زمناً له معنى الذورة. لم يكن الأحد، إذاً، يوماً « مقدّساً » يتعيّن حفظه بمعزل عن سائر أيام الأسبوع، ويتعارض معها. لم يشقّ الأحد الزمن بنشوة مستيكية « لا زمنية ». لم يكن « استراحة » ضمن سلسلة لا معنى لها من الأيام والليالي. وإذ بقي الأحد يوماً من الأيام العادية، واستعلن، مع ذلك، عبر سر الإفخارستيا، بمثابة اليوم الثامن والأول معاً، أعطى كل الأيام معناها الحقيقي. جعل زمن هذا العالم زمن النهاية وجعله زمن البداية أيضاً.

٤

ونتحوّل، الآن، إلى البعد الثاني من أبعاد الخبرة المسيحية

للزمن - عنيت به ما يعرف بـ « السنة المسيحية » . لكن الكلام عن السنة المسيحية أصعب من الكلام عن يوم الأحد . لماذا؟ لأن العلاقة بين « السنة المسيحية » والزمن ، كما يتمثّله المسيحي العصري ، هذه العلاقة أضحت غير مفهومة ، ولم يعد لها ، بالتالي ، صلة بالموضوع . إن الكنيسة تحتفل ، في مواعد معينة ، ببعض الأحداث من الماضي - الميلاد ، القيامة ، نزول الروح القدس - والنظرة إلى هذه المواعد هي أنها مناسبة لعرض صور توضيحية ليتورجية لبعض الثوابت اللاهوتية . ولكن لا علاقة لهذه المواعد ، في ذاتها ، على الإطلاق ، بالزمن الحقيقي ولا شأن لها به . حتى في الكنيسة ، بالذات ، ليست هذه المواعد سوى « استراحات » تتخلّل المسار الروتيني للأمور . ثم إن هناك العديد ممن يحكمون على الأمور باعتبار مردودها المالي وفعاليتها . يعتبرون ، في قرارة نفوسهم ، أن هذه المهرجانات والاحتفالات هي مضيعة للوقت . وإذا كان بين المسيحيين من يرحّبون بها كأيام راحة إضافية و « عطلة » ، فإن من يعتبرونها قلب حياة الكنيسة وخدمتها الرسولية هم قلة عزيزة . بكلام آخر ، إن فكرة العيد تمر بأزمة خطيرة . هنا بالذات ، من هذه النقطة يتعيّن علينا أن ننطلق في بحثنا المقتضب بشأن السنة المسيحية .

العيد يعني الفرح . ولكن إذا كان ثمّ ما ننظر إليه بريبة ، نحن مسيحيي القرن العشرين ، فهو، بلا شك موضوع الفرح . كيف يمكن لأحد أن يفرح وهناك أناس كثر يتألمون ؟ كيف يمكن لأحد أن يستغرق في المهرجانات والاحتفالات فيما يتوقع

الناس منا إجابات « رصينة » على مشكلاتهم؟ لقد رضخ المسيحيون، عن وعي أو عن غير وعي، لحضارة تجارية لا فرح فيها. وهم يعتقدون أن الطريقة الوحيدة لحمل الإنسان الجدّي، أي العصري، على التعامل معهم بجدّية، هي أن يكونوا جدّيين، وبالتالي أن يقلّصوا، إلى « حد أدنى »، ما كان يحتل في حياة الكنيسة، في الماضي، مركز الاهتمام الاول، عنيت به الفرح بالعيد. لقد ضمّ العالم العصري الفرح إلى فئة « التسلية » و « الاسترخاء ». لم يعد الفرح مبرّراً أو مسموحاً به إلّا في « أوقات الفراغ ». بات أدنى إلى التنازل والمساومة. والمسيحيون صدّقوا كل ذلك، أو قل عادوا لا يصدّقون أن للعيد والفرح علاقة بقضايا الحياة الجدّية، أنه يمكن للعيد والفرح أن يكونا الجواب المسيحي عن هذه القضايا. على هذا، كفّت « السنة المسيحية » وتعاقب الأعياد والاحتفالات عن أن يكون قوة دفع. باتت النظرة إليه أنه ضرب من الزخرف الديني البائد. أضحى وسيلة « سمعية - بصرية » في مجال التعليم الديني. لم تعد « السنة المسيحية » تعتبر، لا جذراً للحياة المسيحية والفعالية المسيحية ولا « غاية » يتّجه نحوها المسيحيون.

ولكي نفهم الطبيعية - والوظيفة - الحق للأعياد، علينا أن نتذكر أن المسيحية إنما ولدت وكرز بها في ثقافات كانت الأعياد والاحتفالات تمثّل جزءاً عضوياً أساسياً من النظرة إلى الكون ومن طريقة الحياة. فبالنسبة للإنسان القديم، لم يكن العيد شأناً عرضياً أو إضافياً، بل كان طريقته هو في إضفاء معنى على حياته، في تحرير يومياته من إيقاع العمل والراحة

الحيواني. لم يكن العيد مجرّد «إستراحة» من العمل الشاق الخالي من المعنى. العيد كان مبرّراً لهذا العمل، ثمرته، تحوّله، أسراريّاً، إلى فرح، وبالتالي إلى حريّة. وهكذا، كان العيد مرتبطاً، بعمق وعضوياً، بدورات الزمن الطبيعية، بإطار حياة الإنسان في العالم. وسواء شئنا أم أبينا، أأعجبنا الأمر أم لم يعجبنا، فإن المسيحية اقتبلت هذه الظاهرة الإنسانية الأساسية، ظاهرة العيد، كما اقتبلت الإنسان كله وكل حاجاته. ولكن، كما في كل شيء آخر، لم يكتف المسيحيون بإعطاء العيد معنى جديداً، بل ساروا به، في مؤازرة الإنسان «الطبيعي»، عبر الموت والقيامة.

أجل، كما قلنا سابقاً، كانت المسيحية، من جهة، خاتمة الفرح الطبيعي كله. أعلنت استحالة هذا الفرح وعقمه وأساه، لان المسيحية أظهرت الإنسان الكامل، كشفت لجّة غربة الإنسان عن الله، والكآبة العميقة لهذه الغربة. صليب المسيح هو خاتمة كل فرح طبيعي، هو الذي جعل الفرح الطبيعي، في الواقع، غير ممكن. لا شك، من هذه الزاوية، أن «رصانة» الإنسان العصري الشقية ذات أصل مسيحي، ولو نسيها. وبما أن الإنجيل قد كرز به في هذا العالم، فإن كل المحاولات للعودة إلى «فرح وثني» صرف، إلى «حركات النهضة» كافة، وإلى «التفاؤل النافع للصحة» كان محكوماً عليها بالفشل. وكما قال ليون بلوي «إن ثمّ كآبة واحدة، أن لا يكون الإنسان قديساً». هذه هي الكآبة المنبثّة، بصورة خفية، في حياة العالم كلّه، في جوعه وعطشه المسعورين، المثيرين للشفقة، إلى

الكمال . هذه الكآبة هي التي تقتل كل فرح . لقد جعلت المسيحية الفرح في دورات الزمن الطبيعية – في مواسم الحصاد والأهلّة – مستحيلاً . ولأن المسيحية جعلت كمال الفرح في المستقبل الذي لا يبلغ إليه – المستقبل الذي هو هدف وخاتمة كل عمل – فإنها جعلت كل الحياة البشرية « جهداً » و « عملاً » .

لكن المسيحية ، من جهة أخرى ، كانت الإعلان عن الفرح وعطية الفرح ، عن عطية العيد الأصيل . لهذا نرتل مساء كل سبت في سهرانة القيامة ، « إنه بالصليب أتى الفرح إلى كل العالم » . هذا الفرح فرح صرف ، لأنه لا يعتمد على شيء في هذا العالم ولا هو المكافأة على شيء فينا . هذا الفرح كله عطية ، كله نعمة . ولأنه فرح محض له قوّة محوّلة ، أو قل هو القوة المحوّلة الحق الوحيدة في هذا العالم . إن هذا الفرح هو « ختم » الروح القدس على حياة الكنيسة ، على إيمانها ورجائها ومحبتها .

٥

«بالصليب أتى الفرح إلى كل العالم » وليس إلى بعض الناس كما لو كان فرحاً خاصاً بهم . أيضاً وأيضاً نقول ، لو كانت المسيحية محض « مستيكية » و « انقضائية » لما كانت بحاجة إلى أعياد واحتفالات . فالنفس المقدّسة تحفظ عيدها في الخفية ، بمعزل عن العالم ، حتى إن في طاقتها أن تعتق ذاتها من

هذا الزمان. لكن الفرح أعطي للكنيسة من أجل العالم، لتكون شاهدة له، لتغيِّر هيئة العالم بالفرح. هذه هي «وظيفة» الأعياد المسيحية وهذا هو معنى انتمائها إلى الزمن.

إن الفصح والعنصرة، بالنسبة لنا اليوم - ونحدّ أنفسنا بالفصح والعنصرة لأنهما العيدان البارزان اللذان يعطيان السنة المسيحية معناها - هذان العيدان هما، بالدرجة الأولى، احتفالان بحدثين جريا في الماضي: قيامة المسيح ونزول الروح القدس. ولكن ما المقصود بـ«الاحتفال»؟ أليست حياة الكنيسة تذكاراً دائماً لموت المسيح وقيامته؟ إن كل يوم أحد، في الكنيسة الأرثوذكسية، هو يوم قيامة، وكل إفخارستيا هي عنصرة. الواقع أن فهم الأعياد على أنها إحياء لمناسبات تاريخية معينة، هذا الفهم الذي نشأ شيئاً فشيئاً، بعد قسطنطين، عنى تحوّلاً في المعنى الأوّلي للأعياد، كما أدى إلى فكّ ارتباط هذه الأعياد، على ما في ذلك من غرابة، بالزمن الفعلي. من هنا أن الاحتفال بالفصح في أوستراليا اليوم يجري في الخريف، ولا يبدو الأمر غريباً لأحد. فالروزنامة المسيحية، اعتبرها الناس هناك، ولقرون خلت، نظاماً من الأيام المقدّسة ينبغي حفظها في إطار الزمن، أي في إطار الأيام المسمّاة «دنيوية»، ولكن دون أن تكون للأعياد علاقة خاصة بهذه الأيام.

ولكن، إذا كانت الكنيسة الأولى قد تبنّت، أو بالأحرى احتفظت لنفسها بالمهرجانات اليهودية الكبرى الخاصة بالفصح والعنصرة، فليس ذلك لأن هذه المهرجانات كانت تذكّر الكنيسة بقيامة المسيح ومجيء الروح القدس، بل لأنها كانت،

حتى قبل المسيح، إعلاناً عن خبرة الزمن والحياة في الزمن، واستباقاً لتلك الخبرة التي كانت الكنيسة ظهوراً لها ونجازاً. إن هذه المهرجانات - بكلام آخر - كانت مادة لسر الزمن الذي ستقيمه الكنيسة. نحن نعرف أن العيدين، كليهما، كانا، في الأساس، احتفالاً سنوياً بفصل الربيع وباكورة ثمار الطبيعة. إذن، كانا التعبير عن العيد من حيث هو فرح الإنسان بالحياة. كانا احتفالاً بالعالم عائداً إلى الحياة من جديد بعد موت الشتاء، احتفالاً بالعالم صائراً خبزاً للإنسان وحياة من جديد. وإنه لذو دلالة أن هذا العيد الطبيعي الشامل الجامع - عيد الحياة نفسها - قد أضحى بداية وأساس التحوّل البطيء في فكرة وخبرة العيد. وإنه لذو دلالة أيضاً أن أيّ مرحلة جديدة في سياق هذا التحوّل لم تكن لتلغي سابقتها وتحل محلّها، بل لتنجزها بمعنى أعمق وأعظم، إلى أن اكتملت السيرورة[1] كلها في المسيح نفسه. الطبيعي - الاستئسار للشتاء والانعتاق في الربيع - هذا السر قد نجز في سر الزمن كتاريخ، في الاستئسار لمصر والانعتاق إلى أرض الميعاد. كذلك تحوّل سر الزمن التاريخي إلى سرّ الزمن الانقضائي، إلى عبور - عبور إلى الفرح الأقصى، فرح الخلاص والفداء - وإلى حركة نحو إنجاز الملكوت. وعندما عبر المسيح «فصحنا» (١كورنثوس ٥: ٧) إلى الآب، اتخذ كل هذه المعاني وأكملها، اتخذ كل حركة الزمن، «وفي اليوم الأخير العظيم من العنصرة» دشّن الزمن الجديد والدهر الجديد، دهر الروح القدس.

١ - السيرورة Process. وهي عملية أو تتابع عمليات تفضي إلى نتيجة ما.

وهكذا فإن الفصح ليس ذكرى حدث، بل هو - كل عام - ملء الزمن عينه، ملء الزمن الحق. فنحن ما زلنا نحيا في الأبعاد الثلاثة للزمن، في عالم الطبيعة والتاريخ والرجاء. وفي كل من هذه العوالم يفتّش الإنسان سرّياً عن الفرح، أي عن المعنى الأخير، عن الكمال الأقصى، عن الملء الأبعد، فلا يجده. فالزمن يشير أبداً إلى عيد، إلى فرح، وهو، في ذاته، غير قادر على إعطاء هذا الفرح أو تحقيقه. ولأن الزمن بحاجة ماسة إلى معنى، أضحى هو صيغة اللامعنى وصورته.

لكن هذا المعنى يعطى ليلة الفصح. لا يعطى عن طريق «الشرح» أو حتى «الذكرى»، بل كعطية فرح، فرح الاشتراك في الزمن الجديد، زمن الملكوت. ولكي يختبر المرء ذلك، عليه أن يذهب إلى كنيسة أرثوذكسية ليلة الفصح، بعد أن يكون الموكب قد طاف حول الكنيسة وتوقّف في الظلمة عند الباب المغلق. ثم تفتح الأبواب متى أعلن أن «المسيح قام». لقد بدأ الاحتفال الفصحي. أي ليلة هي هذه التي يقول عنها القديس غريغوريوس النيصصي إنها تصبح أكثر بهاء من النهار ويسمّيها الأرثوذكسيون «الليلة البهية»؟ بإمكان المرء أن يصف الطقوس على تنوّعها، وبإمكانه ان يحلّل النصوص، وأن يذكر ألف تفصيل، لكن هذا كله، في نهاية المطاف، يبقى ثانويا. وحده الفرح هو الحقيقة وهذا الفرح قد أعطي.

ادخلوا كلكم إلى فرح ربكّم

أيها الأغنياء والفقراء افرحوا مع بعضكم البعض

تمتّعوا كلكم بغنى الصلاح . . .

لا أحد ينوح ويعدّد فقراً ،

لأن المملكة العامة قد ظهرت [1]

إن الخدمة بكاملها ليست سوى استجابة لهذا الفرح واقتبالاً له واحتفاء به وتوكيداً لحقيقته .

الفصح هو فصح الرب

فإن المسيح إلهنا قد أجازنا

من الموت إلى الحياة ومن الأرض إلى السماء . . .

إن البرايا بأسرها قد استوعبت الآن نوراً

السماء والأرض وما تحت الثرى

فلتعيّد ، إذاً ، الخليقة جميعها لقيامة المسيح

التي بها تشدّدت . . .

إننا معيّدون لإماتة الموت

وهدم الجحيم ،

ولناجمة عيشة أخرى أبدية

---

١ - من عظة القدّيس يوحنا الذهبي الفم في الفصح .

وبارتكاضنا نسبّح لمن هو علة هذه الخيرات . . .
إن هذا اليوم المدعو المقدّس
الذي هو أحد السبوت وملكها وسيدّها
إنما هو عيد الأعياد وموسم المواسم . . .
أيها المسيح الفصح الأجل الأمثل !
يا حكمة الله وكلمته وقوّته !
أنعم علينا بأن نساهمك بأوفر حقيقة
في نهار ملكك الذي لا يغرب أبداً [1] .

لقد دعونا الفصح « سر الزمن » . وإن الفرح المعطى في تلك الليلة ، والنور الذي يحوّل الليل إلى ليلة « أبهى ضياء من النهار » ، هذا الفرح معطى ليصير سر الفرح ، ليصير المعنى الأخير لكل الزمن ، ليحول السنة ، بالتالي ، إلى « سنة مسيحية » . ثم بعد ليلة الفصح يأتي الصباح فليلة أخرى ويوم جديد آخر . الزمن يبدأ من جديد ، ولكنه ، الآن ، ممتلئ ، من « الداخل » ، من تلك الخبرة « الانقضائية » الفذة الأصلية ، خبرة الفرح . شعاع من الشمس على حائط مصنع مظلم ، ابتسامة على وجه إنسان ، الصباح الممطر ، والإرهاق عند المساء ، كل ذلك مردود منذ الآن إلى ذاك الفرح ، وهو لا

١ - من طروباريات قانون الفصح الذي يرتّل في سحر العيد .

يشير إلى أبعد من ذاته وحسب، بل هو قابل لأن يكون، كذلك، إشارة وعلامة و«حضرة» سرّية لذاك الفرح.

وعلى مدى خمسين يوماً بعد الفصح، لنا أن نحيا في الفرح الفصحي، أن نختبر الزمن كعيد. ثم يأتي اليوم «الأخير العظيم»، يوم العنصرة، وبه نعود إلى زمن هذا العالم. ففي صلاة الغروب، عصر ذلك اليوم، يُسأل المسيحيون، وللمرة الأولى بعد الفصح، أن يركعوا. الليل قد قرب، ليل الزمن والتاريخ، ليل الجهد اليومي، ليل الإرهاق والتجارب وعبء الحياة الذي لا مفر منه – موسم الفصح قد تناهى – لكننا إذ نلج الليل، نعرف أن النهاية قد تحوّلت إلى بداية وأن الزمن، كل الزمن، قد أضحى الآن زمن ما بعد العنصرة. هذا هو السبب في أن آحاد ما بعد العنصرة نحسبها ابتداء من العنصرة وإلى أن يحلّ موسم الفصح التالي. هذا هو الزمن الذي يفعل فيه فرح الملكوت، وسلام الروح القدس وفرحه. «لن تكون هناك عداوة، بعد اليوم، يا أحبة! ...».

الزمن نفسه، الآن، يقاس بإيقاع البداية والنهاية، النهاية المتحوّلة إلى بداية، والبداية التي تعلن الملء. في الزمن تقوم الكنيسة، وحياتها في العالم صيام أي هي حياة جهاد وتضحية ونكران ذات وموت. إن خدمة الكنيسة الرسولية هي، بالضبط، أن تصبح الكل للكل. ولكن كيف يمكن الكنيسة ان تتمّ خدمتها وأن تكون خلاصاً للعالم، ما لم تكن، قبل كل شيء، وفوق كل شيء، عطية الفرح الإلهية، شذى الروح القدس، وحضور عيد الملكوت، هنا، في الزمن؟

٦

بعد الأسبوع والسنة، يأتي اليوم الذي هو وحدة الزمن المباشرة الفورية. هنا، بالذات، في واقع الحياة اليومية، يتعيّن إيجاد التطبيق العملي للاهوت الزمن المعبّر عنه في خبرة الأحد والفصح. نحن ندرك، طبعاً، أن دورة الخدم الإلهية اليومية، المهجورة من زمان، قد لا يكون إحياؤها بادياً في الافق. إلا أن ما يجب إحياؤه، أو بالأحرى، إعادة اكتشافه، هو علاقة الكنيسة والمسيحي باليوم كزمن، تلك العلاقة التي كانت وما تزال، نظرياً، هي موضوع الخدم الإلهية اليومية ومضمونها. فإن هذه الخدم لم تكن ليقصد منها أن تكون «استراحات صلاتية» أو مرطبات روحية أو فترات «لإراحة البال»، بل أفعالاً ليتورجية، أي أفعالاً تُؤدى عن الجماعة كلها ومن أجلها، كجزء أساسي من الخدمة الرسولية، خدمة الفداء في الكنيسة.

وبخلاف خبرتنا الدهرية للزمن، يبدأ اليوم الليتورجي بصلاة الغروب، أي عند المساء. وهذا، بالطبع، هو ذكرى لما ورد في سفر التكوين: «وكان مساء وكان صباح يوماً واحداً» (تكوين ١: ٥). غير أن صلاة الغروب هي أكثر من ذكرى لأن نهاية كل «وحدة» زمنية هي التي تكشف، بالفعل، تلك الوحدة ومعناها، كما تعطي الزمن حقيقته. الزمن نمو أبداً، ولكن، فقط في الأخير، بإمكاننا أن نميّز اتجاه ذاك النمو ونعاين ثماره. في النهاية، مساء كل يوم، يرى الله خليقته أنها حسنة. بعدما ينتهي الله من الخليقة يعطيها للإنسان. وهكذا

فإن الكنيسة تباشر ليتورجيا تقديس الزمن في آخر اليوم.

نأتي إلى الكنيسة، نحن الذين في العالم، بعدما عبرنا، كالعادة، بساعات من التعب والراحة، من الألم والفرح، من الحقد والحب. أناس ماتوا وأناس ولدوا. هذا اليوم، بالنسبة لبعض الناس، كان أسعد أيام حياتهم، يوماً لن ينسوه أبداً، فيما كان، بالنسبة للبعض الآخر نهاية آمالهم، ومحطم نفوسهم. إن اليوم كله هو الآن هنا، فذ فريد، لا يمكن العودة به إلى الوراء ولا إصلاحه. لقد ولّى، لكن نتائجه وثماره سوف تؤثر في اليوم التالي، فما صنعناه مرة يبقى إلى الأبد.

أما خدمة صلاة الغروب فلا تبدأ كـ «خاتمة» دينية للنهار، كصلاة تزاد على سائر مجرياته. الخدمة تبدأ «بإعادة اكتشاف» العالم، في العبادة والشكران، كعالم خلقه الله. تأخذنا الكنيسة إلى تلك الليلة الأولى التي فتح فيها الإنسان عينيه، بعدما دعاه الله إلى الحياة، فرأى ما أعطاه الله إياه، حباً، عاين كل الجمال وكل مجد الهيكل، حيث كان ماثلاً، وقدّم الشكر لله. وإذ صنع ذلك حقّق ذاته:

باركي يا نفسي الرب. أيّها الرب إلهي لقد عظمت جداً...

ما أعظم أعمالك يا رب. كلّها بحكمة صنعت.

الأرض امتلأت من خليقتك.

أسبّح الرب مدى حياتي

وأرتل لإلهي ما دمت موجوداً (مزمور ١٠٣).

إن الأمر ينبغي أن يكون كذلك. ينبغي أن يكون هناك شخص في هذا العالم الذي تخلّى عن الله – وفي هذا التخلّي، في هذا التجديف، استحال إلى ظلمة خالية – ينبغي أن يكون هناك من يقف في وسط هذا العالم، يلحظه ويعاينه من جديد ممتلئاً من الكنوز الإلهية، كأساً ممتلئة حياة وفرحاً وجمالاً وحكمة، ويشكر الله عليه. إن هذا «الشخص» الواقف هو المسيح، آدم الجديد الذي يستعيد، بذاته، تلك «الحياة الشكرية» التي رذلتها، أنا آدم العتيق، وأضعتها. إن هذا الشخص يعيد إليّ هوّيتي ويعيد العالم إليّ. وإذا كانت الكنيسة في المسيح، فإن عملها الأولي هو أن تشكر الله وتردّ العالم إليه.

إلا أنه، وعبر التضاد بين جمال الخليقة وروعتها من جهة، والعالم في حاله الراهنة، من جهة أخرى، تكتشف ظلمة العالم وإخفاقه، وهذا هو الموضوع الثاني البارز في خدمة صلاة الغروب. إذا صحّ ما ورد في المزمور ١٠٣، فإن العالم، كما نعرفه، كابوس. ولأننا رأينا، أولاً، جمال العالم، فبإمكاننا الآن أن نرى البشاعة، أن نفطن إلى ما أضعناه، أن نفهم كيف أن حياتنا كلها (لا فقط بعض «الذنوب») قد أضحت خطيئة، ان نتوّبها. الأنوار الآن مطفأة و «الأبواب الملوكية» مغلقة. لقد نزع الكاهن عن نفسه الملابس الكهنوتية. إنه الإنسان العاري المتألم الصارخ خارج الجنّة. يقول لله، وهو عارف بأنه منفي، مدرك خيانته وظلمته: «من الأعماق

صرخت إليك يا رب». في مواجهة مجد الخليقة لا بد أن يكون هناك حزن كبير. لقد أعطانا الله يوماً آخر، وبإمكاننا أن نرى كيف حطمنا العطيّة. نحن لسنا بمسيحيين لطفاء طيّبين (!) انفصلنا عن العالم البشع. فإذا لم ننتصب ممثّلين لهذا العالم، باعتبارنا العالم نفسه، إذا لم نأخذ على عاتقنا كل حمل هذا النهار، فلا تكون «تقوانا» مسيحية.

هنا نأتي إلى الموضوع الثالث في صلاة الغروب: الفداء. إلى عالم الخطيئة والظلمة جاء النور: «يا نوراً بهياً لقدس مجد الآب الذي لا يموت، السماوي، القدوس، المغبوط، يا يسوع المسيح». مغيب العالم قد آن. هوذا حامل المعنى الأخير للعالم قد أقبل. في ظلمة هذا العالم، يكشف نور المسيح، من جديد، الطبيعة الحق للأشياء. ليس هذا هو العالم الذي كان قبل أن يأتي المسيح: مجيء المسيح، الآن، هو مُلك للعالم. الحدث المصيري في الكون قد جرى. نحن نعلم الآن أن حدث المسيح ينبغي أن يغيّر شكل كل شيء له علاقة بحياتنا. فقط بسبب المسيح كان لنا قلب يتهلّل بالخليقة في بداية صلاة الغروب، وهو أعطانا عيوناً لـ«نشاهد يد الله الكريمة في كل أعماله». الآن، في هذا الزمن الذي بإمكاننا أن نشكر الله على المسيح، بتنا نفهم أن كل شيء قد تحوّل في المسيح إلى آية. ليس العالم بعد، في بهاء نوره، مكاناً عادياً. حتى هذه الأرضية التي نقف عليها هي ذرّات عجيبة تئز في الفضاء. إن ظلمة الخطيئة انجلت وثمّ من أخذ ثقلها على عاتقه. سلب الموت نهائيته، ديس بموت المسيح. في عالم كل ما يبدو فيه

حاضراً يجوز سريعاً ، صار الكل في المسيح قابلاً لأن يشترك في حاضر الله السرمدي . هذا المساء بالذات هو الزمن الحق ، زمن حياتنا .

وهكذا نأتي إلى الموضوع الأخير في خدمة صلاة الغروب : الخاتمة . هذه الخاتمة تعلنها أنشودة : الآن تطلق عبدك أيها السيّد . . . هذه الكلمات منسوبة ، في الإنجيل ، إلى سمعان الشيخ الذي قضى سحابة عمره ينتظر مجيء المسيّا . فلقد أخبر في رؤيا أنه لن يرى الموت قبل أن يرى موعود إسرائيل . وعندما جاء مريم ويوسف بالطفل يسوع إلى الهيكل ، ليقدّم لله ، كان سمعان هناك وأخذه على ذراعيه . وقد أثبت الإنجيل ما تفوّه به :

الآن تطلق عبدك أيها السيّد حسب قولك بسلام

فإن عينيّ قد أبصرتا خلاصك الذي أعددته أمام كل

الشعوب ، نوراً لاستعلان الأمم ومجداً لشعبك إسرائيل[١] .

لقد انتظر سمعان طيلة حياته ، وأخيراً أعطي له المسيح الطفل : أخذ حياة العالم على ذراعيه . مثّل العالم كله في رجائه وشوقه . والكلمات التي تفوّه بها ، تعبيراً عن شوقه ، أضحت كلماتنا نحن . كان بإمكانه أن يتعرف إلى الرب ، لأنه كان قد رجاه ، أخذه على ذراعيه لأنه من الطبيعي أن تأخذ من تحب على ذراعيك ، ومن ثم اكتملت حياة انتظاره . أبصر من

---

١ - لوقا ٢: ٢٩ــ ٣٢ .

اشتاقت إليه نفسه. أكمل سعيه وهو مستعد الآن لأن ينطلق.

غير أن الموت لم يكن لسمعان مصيبة. كان، فقط، تعبيراً طبيعياً عن نجاز انتظاره. لم يغمض عينيه للنور الذي أبصره، أخيراً. موته لم يكن سوى بداية رؤية داخلية معمّقة لذلك النور. على هذا النحو، تمثل صلاة الغروب إقراراً بحلول مغيب هذا العالم واعتلان اليوم الذي لا يعروه مساء. كل نهار، في هذا العالم، يواجه ليلاً. العالم نفسه يواجه الليل. ليس في طاقة العالم أن يثبت إلى الأبد.

ولكن الكنيسة تؤكد أن المساء ليس نهاية وحسب، بل بداية أيضاً، تماماً كما أن المساء هو أيضاً بداية نهار آخر. في المسيح وبالمسيح، يمكن لذاك النهار أن يصبح بداية حياة جديدة، بداية النهار الذي لا يعروه مساء. لأن عيوننا قد أبصرت الخلاص، كما أبصرت نوراً لن يخبو أبداً. وهذا هو السبب في أن زمن هذا العالم مشبع، الآن، بالحياة الجديدة. نحن نأتي إلى حضرة المسيح لنقدّم له زماننا، نمدّ أذرعنا لنأخذه، وهو يملأ هذا الزمن من نفسه، يشفيه ويجعله زمن الخلاص أيضاً وأيضاً.

٧

«وكان مساء وكان صباح...». لحظة نصحو من النوم، في الصباح، يكون إحساسنا، دائماً أوّل ما يكون، إحساساً بالليل، لا بالاستنارة. نكون على أضعف حال، لا حول لنا ولا قوّة. وهذا أشبه بأوّل خبرة فعلية للإنسان بالحياة في كل

لا معقوليتها ووحشتها، خبرة يصونه منها، في البدء، الدفء العائلي. في الظلام، كل صباح، في الظلام الذي لا هيئة له، نكتشف عطالة[1] الحياة. من هنا أن الموضوع الأول في صلاة السحر هو أيضاً مجيء النور إلى الظلمة. الصلاة هنا لا تبدأ بالخليقة كما في صلاة الغروب بل بالسقوط. ولكن، في ذلك الوهن واليأس، بالذات، يكمن رجاء مخبوء، يكمن عطش وجوع. في إطار هذا المشهد تذيع الكنيسة فرحها، لا بالحياة الطبيعية وحسب، بل بنجازها. تعلن الكنيسة كل صباح أن الله هو الرب وتباشر نظم الحياة حول الله.

أولى أنوار صلاة السحر، في الكنيسة، شموع تشير إلى الشمس. ثم تشرق الشمس نفسها فتبدّد ظلمة العالمين، وهذا ما ترى فيه الكنيسة شروقاً للنور الحقيقي، شروق ابن الله للعالم. نحن نعلم أن فادينا حي، وأنه، وسط لا معقولية الحياة، سوف يعتلن لنا من جديد. ومع أن بلايا الحياة «تحدق بنا من كل صوب»، فإننا قادرون على أن نعلن كل صباح، مع شروق الشمس، عن مجيء من طال انتظاره، المسيا. ورغم كل شيء، فإن «هذا هو اليوم الذي صنعه الرب، فلنفرح ونتهلل به. مبارك الآتي باسم الرب».

وإذ يتعاظم النور، تعيد الخدمة الصباح الجديد إلى الزمن الجديد. وكما أعادت صلاة الغروب المساء إلى الخبرة المسيحية

---

١ - عطالة Inertia. وهي ميزة ما يكون راكداً أو متحركاً وفق خط معيّن، إلى أن يطرأ عليه من الخارج ما يحرّكه أو يغيّر مساره.

للعالم كـ « مساء » ، كذلك تعيد صلاة السحر الصباح إلى الخبرة المسيحية للكنيسة كـ « صباح » ، كـ « بداية » .

هذان البعدان المتكاملان الأساسيان من أبعاد الزمن يشكلان حياتنا في الزمن ، وإذ يعطيانه معنى جديداً يحوّلانه إلى زمن مسيحي . إن هذه الخبرة المزدوجة هي ما يتعيّن علينا تبنيه في كل ما نفعل . نحن ، دائماً ، قائمون بين صباح ومساء ، بين أحد وأحد ، بين فصح وفصح ، بين مجيئي المسيح . إن خبرة الزمن كخاتمة تعطي ما نقوم به ، الآن ، أهمية قصوى ، تجعله نهائياً ، حاسماً . وخبرة الزمن كبداية تملأ زماننا كله فرحاً لأنها تضيف إليه « معامل »[1] الأبدية : « لن أموت بل سأعيش وأحدّث بأعمال الرب »[2]. إن عملنا في العالم - أي عمل ، في الواقع - إذا ما نظرنا إلى العالم في ذاته ، هو عمل عقيم لا معنى له ولا قيمة . في كل مدينة في العالم ، يهرول الناس في الصباح إلى أشغالهم ، وفي المساء إلى بيوتهم . ولكن قديماً ، وقديماً جداً ، نظر حكيم إلى زحمة الناس التي طالما تغيّرت في الشكل واستمرت عديمة المعنى ، نظر وقال :

باطل الأباطيل . الكل باطل .

ما الفائدة للإنسان من كل تعبه الذي يتعبه تحت الشمس ؟

دور يمضي ودور يجيء والأرض قائمة إلى الأبد .

---

١ - معامل Coefficient. وهو ما يعمل جنباً إلى جنب .
٢ - مزمور ١١٧:١٧ .

العين لا تشبع من النظر والأذن لا تمتلئ من السمع

ليس تحت الشمس جديد . . .

(جامعة ١) .

هذا القول يبقى صحيحاً عن العالم الساقط . أما نحن ، المسيحيين ، فغالباً ما ننسى أن الله قد فدى العالم . لقرون خلت ، كرزنا للناس المتعجلين . قلنا لهم : عجالتكم كل يوم لا معنى لها ، ومع ذلك اقبلوا بها فتكافأون في عالم آخر براحة أبدية . لكن الله أبان لنا ، قدّم لنا حياة أبدية لا راحة أبدية . الله كشف هذه الحياة الأبدية في الزمن – في زحمة الزمن – كشفها من حيث هي المعنى السري للزمن ومآله . جعل الزمن ، وجعل عملنا فيه ، سرّ العالم الآتي ، وليتورجيا الملء والصعود . فقط عندما نبلغ الحد الأخير من اكتفاء العالم بذاته ، إذ ذاك يبدأ العالم من جديد ، يبدأ كمادة للسر الذي علينا أن نتمّمه في المسيح .

« لا جديد تحت الشمس » ، ومع ذلك ففي كل يوم ، وفي كل دقيقة ، يتردّد صدى الوعد الثابت : « ها أنا أصنع كل شيء جديداً . أنا هو الألف والياء ، البداية والنهاية . . .» (رؤيا ٢١ : ٥– ٦) .

الفصل الرابع

بالماء والروح

إنّ كل ما سبق لنا أن قلناه عن الزمن وتحوّله وتجديده لا معنى له ما لم يكن هناك إنسان جديد يقيم سرّ الزمن. هذا الإنسان الجديد هو ما سنتحدّث عنه، الآن، كما سنتحدّث عن الفعل الذي به تعطى لهذا الإنسان جدّة الحياة والقوة ليحيا بهذه الجدّة. غير أننا استهللنا حديثنا بالكلام لا عن المعمودية، التي هي بداية الحياة المسيحية، بل عن الإفخارستيا والزمن، لأنه كان حيوياً، بالنسبة إلينا، أن نركّز، أولاً، الأبعاد الكونية للحياة المعطاة في المعمودية. منذ زمن بعيد، والاهتمام اللاهوتي الروحي بالمعمودية مفصول، عمليا، عن مغزاه الكوني، وعن علاقة الإنسان بالعالم ككل. فلقد فسّرت المعمودية على أساس أنها تحرير للإنسان من «الخطيئة الأصلية». غير أن المعاني التي التصقت «بالخطيئة الأصلية» وتحرير الإنسان منها كانت غاية في الضيق والانعزالية. فالمعمودية فهمت كوسيلة لتأمين الخلاص الفردي للنفس البشرية. ولا غرو إذا أدّى مثل هذا الفهم للمعمودية إلى تضييق مماثل لليتورجيا المعمودية. فمن عمل يطال الكنيسة جمعاء ويشمل الكون كله، أضحت المعمودية احتفالاً خاصاً يقام في زاوية من زاويا الكنيسة بناء «لموعد خاص».

في هذا الاحتفال، تختصر الكنيسة بـ «خادم الأسرار»، والكون بنقاط ماء رمزية (!) ثلاث تعتبر «لازمة وكافية» لتأمين «شرعية» السر. الشرعية باتت شغل الكنيسة الشاغل، لا الملء والمعنى والفرح. ونظراً لهوس لاهوت المعمودية بالتعابير الحقوقية دون الكيانية، بقي السؤال، الذي غالباً ما لا يسأل، مطروحاً: ما هو الشيء الذي جعل ساري المفعول؟ هذا السؤال بقي بلا جواب.

على أنه في الفترة الأخيرة، جرى، عبر العالم المسيحي، ثمّ توسيع للاهوت المعمودية، فأعيد اكتشاف معنى المعمودية كمدخل إلى الكنيسة وتكامل معها، كما أعيد اكتشاف مغزاها «الكنائساني». ولكن، ما لم تأخذ الكنائسانية[1] منظورها الكوني الحق («من أجل حياة العالم»)، ما لم تفهم على أساس أنها الصيغة المسيحية لـ «علم الكونيات»، فإنها تكون كنائصنمية[2]، أي أن الكنيسة فيها تكون «كياناً قائماً في ذاته»، لا علاقة جديدة بين الله والإنسان والعالم. وليست «الكنائسانية» هي التي تعطي المعمودية معناها الأصيل، بالأحرى، في المعمودية ومن خلالها نجد المعنى الأول والاساسي للكنيسة.

---

١ - الكنائسانية Ecclesiology. وهي البحث في طبيعة الكنيسة وبنيتها ورسوليتها وأبنائها، وما سوى ذلك من أمور تتعلّق بها، من حيث إن الكنيسة هي جسد المسيح والمسيح رأسها.

٢ - الكنائصنمية Ecclesiolatry. وهي لفظة مركّبة من لفظتين: الكنائسانية Ecclesiology، والصنمية Idolatry، والمقصود بها تحوّل الكنيسة، كمؤسسة، إلى صنم.

إن المعمودية، باعتبار صيغتها وعناصرها التي هي ماء جرن المعمودية وزيت المسحة، إنما تعيدنا، لا محالة، إلى «المادة»، إلى العالم، إلى الكون. في الكنيسة الأولى، كان الاحتفال بالمعمودية يتم خلال سهرانة الفصح المهيبة. والواقع أن ليتورجيا الفصح نشأت من «السر الفصحي» للمعمودية. هذا يعني أن النظرة كانت ان للمعمودية معنى مباشراً بالنسبة «للزمن الجديد» الذي يمثل الفصح احتفالاً به وكشفاً له. وأخيراً، كانت المعمودية والمسحة تكتملان دائماً في سر الإفخارستيا الذي هو سر صعود الكنيسة إلى الملكوت، سر «العالم الآتي». لقد سبق لي أن قلت إن الكارثة التي أحدثها بعض التيارات اللاهوتية (والتقوى)، كانت أنه لما بحث عن تحديدات دقيقة للأسرار، قام بعزل هذه الأسرار عن سياقها الليتورجي، على نحو مصطنع. وقد أدّى ذلك إلى اعتبار الليتورجيا شأناً ثانوياً لا علاقة له بـ«جوهر» السر، مجرّد شعائر مزركشة. وكانت النتيجة أن فقد اللاهوت الكثير من معناه الأصيل ومن حقيقته الأسرارية، كما عانت المعمودية، خصوصاً، من شبه ضياع مشؤوم في معناها. من هنا أن علينا، إذا ما أردنا استرداد هذا المعنى، أن نعود إلى «ليتورجيا» الكنيسة.

٢

كان الإعداد للمعمودية، في الماضي، يستغرق، أحياناً، إلى ثلاث سنوات. واليوم، بعد أن شاعت معمودية الأطفال،

بات هذا الإعداد شيئاً من التاريخ . على أنه من المهم لنا أن نذكر أن قسطاً وافراً من حياة الكنيسة ، آنذاك ، كان يدور حول إعداد الموعوظين للمعمودية ، أي إعداد أولئك الذين آمنوا بالمسيح وكانوا في صدد الإعداد للمعمودية . حتى اليوم ، في الكنيسة الأرثوذكسية، يعرف القسم الأول من سر الشكر (القداس الإلهي) بـ « قداس الموعوظين » . أضف إلى ذلك أن المواسم الليتورجية الخاصة بالصوم الكبير وصوم الميلاد ودورة الميلاد والظهور الإلهي وبنية الأسبوع العظيم ، وأخيراً سهرانة الفصح ، كل هذه المواسم نمت واتخذت الشكل الذي اتخذته في إطار الإعداد للمعمودية والاحتفال بها . إن مغزى ذلك كله ، بالنسبة لنا اليوم ، هو أولاً أن حياة الكنيسة كانت ، بمعنى ، تفسيراً للمعمودية وظهوراً لها ، وثانياً أن المعمودية هي المضمون الحقيقي والأصل « الوجودي » لما نسمّيه اليوم بـ « التربية الدينية » . فالتربية الدينية ليست معرفة مجرّدة عن الله بل هي الإعلان عن الأشياء العجيبة التي حصلت وتحصل لنا فيما يختص بالعطية الإلهية للحياة الجديدة .

تبدأ خدمة المعمودية ، كما نؤديها اليوم في الكنيسة الأرثوذكسية ، بما كان في الماضي يشكل القسم الأخير من « الموعوظية » ، أي بالاستقسامات [1] ورفض الشيطان والاعتراف بالإيمان .

---

١ - الاستقسامات Exorcisms. وهي الصلوات التي تقال على الموعوظ - أو على غير الموعوظ في حالات أخرى - بقصد تحريره من الشيطان وكل أعماله وكل عبادته وكل أباطيله .

تنتمي «الشياطينانية»[1]، في ذهن بعض المترجمين العصريين للمسيحية، إلى نظرة رجعية بائدة إلى الوجود. هؤلاء يعتبرون أن الإنسان الذي عرف «الكهرباء» لا يمكن أن يأخذ مثل هذا العلم مأخذ الجد. لا نريد أن ندخل في جدل، في هذا المقام، مع أصحاب هذه النظرة. جلّ ما نريد تأكيده، وما أكدته الكنيسة على الدوام، هو أن استخدام الكهرباء يمكن أن يكون «شيطانياً»، كما يمكن، لأي شيء في الواقع، وللحياة نفسها، أن تستخدم شيطانياً. هذا معناه، بكلام آخر، أن اختبار الشرّ، الذي نسميه شيطانياً، ليس مجرد غياب الخير، ولا هو، بالتالي، اختبار كافة أنواع التغرب والقلق الوجوديين. الحقيقة أن اختبار الشر هو اختبار لحضور ما، لقوة مظلمة لا معقولة. ليس الكره مجرد غياب للحب. الكره، بكل تأكيد، أكثر من ذلك، ونحن نتبيّن حضوره كعبء محسوس، نشعر به في ذواتنا متى مررنا به. في عالمنا الذي استخدم بشر أسوياء متحضّرون الكهرباء لإبادة ملايين البشر، في هذا العالم الذي يلقي حالياً بعشرة ملايين إنسان في معسكرات الاعتقال لأنهم أخفقوا في فهم ما يظن أنه «الطريق الوحيد إلى السعادة العالمية»، في هذا العالم ليست الحالة «الشيطانية» خرافة. أيا تكن قيمة هذه الحالة أو كيفية عرض اللاهوت والعقيدة لها،

---

١ - الشياطينانية Demonology. وهي البحث في طبيعة الشياطين وعملها وعلاقتها بالله والناس والعالم، من حيث إن الشياطين هي الملائكة التي سقطت في عبادة ذاتها والتزمت الكذب والقتل والخراب سبلاً لمحاربة الله في خلائقه واغتصاب الألوهة.

فإنها هي الحالة التي في بال الكنيسة وما تواجهه الكنيسة، واقعاً، عندما تضع اليد، من خلال الكاهن في المعمودية، على كائن بشري جديد دخل الحياة، لتوّه. هذا مع الأخذ في الاعتبار ان ثمّ احتمالاً قوياً، وفق ما تشير إليه الإحصائيات في هذا الصدد، أن يدخل هذا الكائن البشري يوماً إحدى مؤسسات الأمراض العقلية أو إصلاحية ما. إن العالم الذي أخذ الكائن البشري منه حياته، والذي يحدّد لهذا الكائن حياته، إنما هو سجن. لم تكن الكنيسة بحاجة إلى انتظار كافكا أو سارتر لتعرف ذلك. لكن الكنيسة تعرف أيضاً أن أبواب هذا الجحيم قد تحطّمت وأن قوة أخرى قد دخلت العالم لتأخذه لأنها هي صاحبة الحق فيه. وتلك المطالبة لا تطال النفوس وحسب، بل الحياة كلها والعالم أجمع. من هنا أن الكنيسة، في أوّل المعمودية، تطالب بذلك. فينفخ الكاهن في وجه الموعوظ ثلاثاً، ويرسم على جبهته وعلى صدره شكل صليب ثلاثاً، ويضع يده على رأس الموعوظ قائلاً:

«أيها الرب إله الحق، إني باسمك واسم ابنك الوحيد

وروحك القدّوس، أضع يدي على عبدك هذا الذي استحق

أن يلتجئ إلى اسمك القدوس ويحفظ تحت ستر جناحيك...

أبعد منه تلك الضلالة القديمة واملأه من الإيمان بك والرجاء

عليك والمحبة إليك، لكي يعلم أنك أنت هو الإله الحقيقي وحدك . . .

أعطه أن يسلك في جميع وصاياك ويحفظ أوامرك

التي تحيي كل إنسان يعمل بها. أبهجه في أعمال يديه وفي

كل جنسه لكي يعترف لك ساجداً وممجداً اسمك العظيم المتعالي » .

أما الاستقسامات فهذا ما تعنيه : مواجهة الشر والإقرار بأنه حقيقة واقعة، وكذلك معرفة قوته والإعلان عن قدرة الله على إبادته . والاستقسامات تعلن المعمودية الآتية كفعل انتصار .

ثم يأمر الكاهن الموعوظ أن يتحوّل إلى الغرب، وقد خلع ثيابه ونعليه، وأن يرفع يديه إلى فوق، ثم يقول له :

« أترفض الشيطان وكل أعماله وجميع ملائكته وكل عبادته وكل أباطيله ؟ » . ويجيب الموعوظ أو عرّابه عنه قائلاً : « نعم أرفض الشيطان » .

أول فعل في الحياة المسيحية هو فعل رفض، فعل تحدّ . لا أحد يقدر أن يكون للمسيح ما لم يواجه الشر، أولاً، ثمّ يعد العدة لمحاربته . ما أبعد هذه الروح عن الأسلوب الذي، غالباً، ما نعتمده في الإعلان عن المسيحية اليوم، أو بتعبير عصري، في « تسويق » المسيحية . ألا تعرض المسيحية، في العادة، كسلوى وعون وتنفيس للاحتقانات، كتوظيف معقول للوقت

والطاقة والمال؟ يكفي المرء أن يقرأ – ولو لمرة واحدة – موضوعات عظات الأحد في صحف السبت أو في « الزوايا الدينية » للصحف والمجلات، يكفي المرء أن يقرأ ذلك ليدرك أن « الدين » إنما يعرض، في أكثر الأحيان، كخلاص من شيء ما، وهذا الشيء قد يكون خوفاً أو إحباطا أو أسى، لكنه قلما يعرض كخلاص للإنسان والعالم. كيف يمكننا، والحال هذه، أن نتحدّث عن « معركة » ما دام لزاماً على كنائسنا، في وضعها الراهن، أن تبث فكرة الرخاء والسلوى والسلام؟ كيف يعقل أن تكون للكنيسة اليوم لغة عسكرية، على نحو ما كان لها في أول عهدها، حين كانت تنظر إلى نفسها كميليشيا للمسيح؟

ومع ذلك فإن « المعركة » شرط ضروري للخطوة التقريرية التالية.

« أتوافق المسيح؟ ». هذا ما يقوله الكاهن للموعوظ موجهاً إياه صوب الشرق.

ثم يأتي دور الاعتراف بالإيمان، إعتراف الموعوظ بإيمان الكنيسة، اقتباله للإيمان وخضوعه له. هنا أيضاً يصعب إقناع المسيحي العصري بأنه لا يجوز للكنيسة، لكي تكون حياة العالم، أن تحافظ على ابتسامة عريضة في وجه العالم، أن ترفع شارة « أهلاً وسهلاً بالجميع »، أن تكيّف لغتها لتوافق لغة آخر وأكثر الكتب مبيعاً [في البلد]. بدء الحياة المسيحية – بدء الحياة في الكنيسة – هو الاتضاع والطاعة والنظام. من هنا أن

آخر ما يقوم به الكاهن ليعدّ الموعوظ للمعمودية هو أن يطلب منه السجود للمسيح :

« فاسجد له » . فيسجد الموعوظ قائلاً : « أسجد للآب والابن والروح القدس » .

٣

تبدأ المعمودية ، في حدّ ذاتها ، بتقديس الماء . ولكن ، لكي نفهم معنى الماء هنا ، علينا أن نكفّ عن اعتباره « مادة » للسر معزولة . أو بالأحرى ، علينا أن نعي أن الماء هو مادة السر لأنه يمثّل كل المادة التي هي ، في المعمودية ، إشارة إلى العالم وحضوره . في إطار النظرة الميثولوجية [١] إلى الوجود – النظرة التي هي ، بالمناسبة ، أعمق معنى وأكثر تماسكاً ، من الوجهة الفلسفية ، من تلك التي يقدّمها بعض اللاميثولوجيين [٢] – في إطار هذه النظرة يشكل الماء « المادة الأولى » ، العنصر الأساسي للعالم . الماء هو الرمز الطبيعي للحياة لأنه لا حياة من دون

---

١ - الميثولوجيا Mythology. من اليونانية Mythos التي تعني كلمة . وهي البحث في القصص التراثية لشعب ما ، القصص التي تنطوي على فهم هذا الشعب وتفسيره للأحداث التاريخية والظواهر الكونية وأسرار الوجود .

٢ - اللاميثولوجيون Demythologizers. وهم الجماعة التي تسعى إلى نزع العناصر الميثولوجية ، أو ما تعتبره عناصر أسطورية خرافية ، إذن غير حقيقية ، عن الدين ، بحيث يصبح الدين نظاماً عقلانياً متكاملاً لا يعتمد إلا العقل وما يعتبرونه وقائع ثابتة .

ماء. ولكن الماء، أيضاً، هو رمز الدمار والموت. وهو، أخيراً، رمز التطهير لأنه لا نظافة من دون ماء. يصوّر كتاب التكوين خلق الحياة كتحرير للأرض اليابسة من الماء، كانتصار لروح الله على المياه التي هي بمثابة شواش[1] اللاوجود. فالخلق، بمعنى، هو تحويل الماء إلى حياة.

المهم، بالنسبة لنا، هو أن ماء المعمودية يمثل مادة الكون، يمثّل العالم كحياة للإنسان. ولمباركة المياه، في بداية خدمة المعمودية، مغزى كوني وفدائي أكيد. فالله خلق العالم وباركه ودفعه للإنسان طعاماً وحياة وواسطة شركة معه. ومباركة المياه تعني افتداء المادة وعودتها إلى معناها الأولي الأساسي. لقد قدّس المسيح المياه لما اقتبل معمودية يوحنا. جعل المياه مياه التنقية والمصالحة مع الله. إذ ذاك، إذ كان يسوع خارجاً من المياه حدث الظهور الإلهي - الظهور الجديد الخلاصي لله -، وجعل روح الله، الذي كان في بدء الخليقة «يرف على وجه المياه»، جعل المياه - أي جعل العالم - ما شاءه في البدء أن يكون.

أن نبارك، كما بات واضحاً لدينا، معناه أن نرفع الشكر. في الشكر ومن خلاله يتبيّن الإنسان الطبيعية الحق للأشياء التي يتلقّاها من الله ويجعلها، من ثمّ، ما وجب، في الأساس، أن تكون عليه. نحن نبارك الاشياء ونقدّسها عندما نقدّمها إلى الله في حركة إفخارستية تشمل كل كياننا. وإذ

١ - شواش Chaos. وهو الفوضى في أقصى حالاتها.

نقف أمام المياه – أمام الكون، أمام المادة المعطاة لنا من الله – فإن الحركة الإفخارستية الجامعة هي التي تعطي ليتورجيا المعمودية بدايتها الحق.

«عظيم أنت يا رب، وعجيبة أفعالك، وليس من قول يفي بتسبيح عجائبك. لأنك أنت الذي بمشيئتك أبرزت جميع الأشياء من العدم إلى الوجود وبعزتك تضبط الخليقة وبعنايتك تسوس العالم...

منك ترتجف القوات العقلية، لك تسبّح الشمس، لك يمجّد القمر. لك تخضع النجوم. لك يطيع النور. منك ترتعد اللجج...

أنت أتيت وخلّصتنا!

فنعترف بالنعمة ونكرز بالرحمة ولا نخفي الإحسان».

مرة أخرى، يعتلن العالم على نحو ما أظهره المسيح وأراده أن يكون، عطية الله للإنسان وأداة شركة الإنسان مع الله. هذه المياه تظهر لنا «كنعمة للفداء»، كمغفرة للزلات، كعلاج للأسقام. «لأننا، يا رب، قد دعونا اسمك العجيب، المجيد، المخيف لمعاندينا».

هذه هي المياه التي نعمّد فيها الآن، أي نغطّس الإنسان. هذه المعمودية هي معمودية «للمسيح» (رومية ٦: ٣). فالإيمان بالمسيح الذي قاد هذا الإنسان إلى المعمودية هو، بالضبط، الثقة بأن المسيح هو «المحتوى» الحق الوحيد – بمعنى

الكيان والنهاية - لكل ما هو موجود، وهو ملء الذي يملأ الكل في الكل. بالإيمان يصبح العالم كله سر حضوره هو وأداة الحياة فيه. وبذا تكون المياه التي هي صورة العالم وحضوره، صورة المسيح وحضوره بكل معنى الكلمة.

ولكن، «أما تعلمون أننا كل من اعتمد للمسيح اعتمدنا لموته؟» (رومية ٦: ٣). إن المعمودية - أي عطية «جدّة الحياة» - تزف باعتبارها «شبه الموت». لماذا؟ لأن الحياة الجديدة التي يعطيها المسيح للذين يؤمنون به قد أشرقت من القبر. هذا العالم قد رذل المسيح، أبى أن يرى فيه حياة له وملئاً. وبما أنه لا حياة للعالم إلا المسيح، فإن العالم، لمّا رذل المسيح وقتله، حكم على نفسه بالموت. الموت، في نهاية المطاف، هو حقيقة العالم الواقعة. ليس لأي انقضائية دنيوية، يضع الناس ثقتهم فيها، الطاقة على الصمود في وجه قولة تولسطوي البسيطة: «وبعد حياة بلهاء تأتي ميتة بلهاء». لكن المسيحي هو، بالضبط، ذاك الذي يعرف أن الواقع الحق للعالم - هذا العالم وهذه الحياة، حياتنا، لا ثمّة عالم آخر غريب - هو في المسيح، يعرف أن المسيح هو هذا الواقع. لا معنى للعالم مكتفياً بذاته. ونحن، ما دمنا نحيا كما يحيا هذا العالم، ما دمنا، بكلام آخر، نعتبر حياتنا غاية في ذاتها، فلن يكون لنا معنى أو غاية ثابتة لان الموت يحلّ الجميع. فقط عندما نتخلى، بملء إرادتنا، وبصورة كاملة غير مشروطة، عن الاكتفاء الذاتي لحياتنا، عندما نضع في المسيح كل معنى لحياتنا، إذ ذاك تعطى لنا «جدّة الحياة» - أي يعطى لنا العالم

جديداً - إذ ذاك يصبح العالم، حقاً، سرّ حضور المسيح وسرّ نمو الملكوت والحياة الأبدية. «لأن المسيح إذ قام من بين الأموات لن يموت أيضاً، ولا يسود عليه الموت بعد» (رومية ٦: ٩). وهكذا فإن المعمودية هي موت أنانيتنا واكتفائنا الذاتي، وهي «شبه موت المسيح» لأن موت المسيح هو ذاك الإسلام غير المشروط.

وكما أن موت المسيح «وطئ الموت» لأن فيه اعتلن المعنى الأخير للحياة وقوتها، كذلك يجعلنا الموت مع المسيح واحداً «والحياة الجديدة في الله».

يظهر معنى «جدّة الحياة» عندما يلبس المعمّد جديداً حلّة بيضاء، مباشرة بعد المعمودية. هذه الحلة هي حلّة ملك. هوذا الإنسان ملك على الخليقة من جديد. ومن جديد أضحى العالم له حياة لا موتا لأن الإنسان بات يعرف ما سيعمله بالعالم. لقد عاد الانسان إلى الفرح وعادت إليه قوة الطبيعة الإنسانية الحق.

٤

إن ما نسمّيه اليوم، في الكنيسة الأرثوذكسية، سر المسحة كان دائماً جزءاً لا يتجزأ من ليتورجيا المعمودية. فهذا السر ليس سراً آخر بقدر ما هو نجاز المعمودية بالذات، «تثبيتها» بالروح القدس. والتمييز بين سر المسحة وسر المعمودية هو

كالتمييز بين الحياة والولادة. فالروح القدس يثبّت حياة الكنيسة، جملة، لأنه هو نفسه هذه الحياة، هو نفسه ظهور الكنيسة باعتبارها «العالم الآتي»، باعتبارها فرح ملكوت السموات وسلامه. إن الكنيسة كمؤسسة، كتعليم، كطقوس، ليست في هذا العالم وحسب، بل من هذا العالم أيضاً، «جزء» منه. والروح القدس الذي يعتبر مجيئه تدشينا للأمور الفائقة، «للأشياء الأخيرة»، هو الذي يحوّل الكنيسة إلى «سر» الملكوت، يجعل حضور العالم الآتي في هذا العالم حياة للكنيسة.

التثبيت، إذاً، هو العنصرة الشخصية الخاصة بكل إنسان، هو دخوله إلى الحياة الجديدة في الروح القدس. والروح القدس هو الحياة الحق للكنيسة. إن التثبيت هو سيامة الإنسان إنساناً حقاً مكتملاً، فالإنسان يكتمل بانتمائه إلى ملكوت الله. وأيضاً ليست نفس الإنسان وحدها - حياته «الروحية» أو «الدينية» - هي التي تثبت بل كيانه البشري كاملاً. كل جسده يمسح ويختم ويقدّس ويكرّس للحياة الجديدة. «ختم موهبة الروح القدس». هذا ما يقوله الكاهن إذ يمسح المعمد جديداً «على جبينه وعينيه ومنخاريه وشفتيه وأذنيه وصدره ورجليه». كل الإنسان يجعل الآن هيكلاً لله. كل حياته من الآن فصاعداً ليتورجيا. هنا بالذات، في هذه اللحظة، يشجب ويمحى ذاك التضارب المزعوم في المسيحية بين ما هو «روحي» وما هو «مادي»، ما هو «مقدّس» وما هو «دنيوي»، ما هو «ديني» وما هو «دهري». يظهر هذا التضارب ككذبة رهيبة بشأن الله

والإنسان والعالم. إن الهيكل الحقيقي الوحيد لله هو الإنسان ومن خلال الإنسان العالم. كل أونصة مادة هي لله وهي تجد كمالها في الله. كل برهة من الزمن هي زمن الله، ومآلها أن تصير أبدية الله. لا «حياد» في الخليقة، فإن الروح القدس، كشعاع نور، كبسمة فرح، قد «مسّ» كل شيء، كل آن، مظهراً إياها جميعها حجارة كريمة لهيكل كريم.

أن يكون الإنسان إنساناً بمعنى الكلمة معناه أن يكون إياه إلى الملء. التثبيت هو تثبيت الإنسان في «شخصيته» الخاصة به، في «شخصيته الفذة». التثبيت هو سيامة الإنسان ليكون إياه، ليصير ما شاءه الله أن يكون، ما أحبّ الله فيّ منذ الأزل. التثبيت هو هبة النداء الداخلي[1]. إذا كانت الكنيسة هي «جدّة الحياة» بالفعل - أي العالم والطبيعة مستعادين في المسيح - فليست هي، أو بالأحرى، ينبغي أن لا تكون مجرّد مؤسسة دينية بمعنى أن يتخلى المرء فيها، باسم التقوى والواجبات الدينية، عن شخصيته وأن يستعيض عنها بشخصية هرمة محايدة، لا وجه لها، يسمونها «المسيحي الصالح» (!). واقع الحال أن التقوى قد تكون شأناً خطيراً، قد تكون ضرباً من المقاومة الفعلية للروح القدس معطي الحياة - معطي الفرح والحركة والإبداع - لا معطي «الضمير الصالح» (!) الذي ينظر صاحبه إلى ما حوله بعين الريبة والخوف والاحتقار الخلقي (!).

---

١ - النداء الداخلي Vocation. من اللاتينية Vocatio التي تعني نادى أو دعا.

التثبيت هو أن يفتح الإنسان نفسه لتمامية الخلق الإلهي، لشمولية الحياة الحق. هذا هو الريح، روح الله الداخل حياتنا، محتضناً إياها بالنار والحب، وجاعلاً إيانا مهيئين للعمل الإلهي، ومالئاً الكل فرحاً ورجاء...

٥

لقد سبق لنا أن ذكرنا أن المعمودية، في الماضي، كانت تتم في الفصح، كجزء من الاحتفال الفصحي الكبير. وبذا كان اكتمال الفصح متمثلاً، بصورة طبيعية، باشتراك المعمّد حديثاً في سر الشكر، أي في سرّ اشتراكنا في الفصح السماوي. فالمعمودية تفتح أبواب الملكوت، والروح القدس يقودنا إلى فرح الملكوت وسلامه، وهذا معناه إلى الملء الإفخارستي. حتى اليوم، يتبع المعمودية والتثبيت مباشرة زياح، له، حالياً، شكل زياح دائري حول جرن المعمودية. أساساً، كان الزيّاح زيّاحاً إلى أبواب الكنيسة، زياح الدخول. تجدر الإشارة، في هذا الصدد، إلى أن ترنيمة الدخول في قداس الفصح هي نفسها الترنيمة التي نرتلها ونحن نقود المعمّد حديثاً في زيّاح المعمودية: «أنتم الذين بالمسيح اعتمدتم المسيح قد لبستم. هليلويا!». إن المعمودية والعنصرة المعمدانية هي التي أبدأت الكنيسة كزيّاح، كدخول، كصعود إلى فصح السيد الأبدي.

بعد ذلك، ولثمانية أيام - والثمانية رسم لملء الزمن -

كان المعمّدون حديثاً يبقون في الكنيسة، وكان يحتفل في كل من هذه الأيام بالفصح. ثم في اليوم الثامن، كان يتم مسح الميرون عن المعمّد وكذلك خدمة قص الشعر فالعودة إلى العالم. إن انتقالنا من ملء الزمن والفرح إلى زمن العالم، انتقالنا كشهود، كحملة لذاك الفرح، هو معنى هذه الطقوس التي تتماهى ومعنى الانصراف الشكري[1] «لنخرج بسلام». هكذا تغسل علامات السرّ المنظورة لأن «الرمز» قد أضحى حقيقة. الحياة نفسها أمست الآن العلامة السرية وملء العطية. أما قصّ الشعر، وهو آخر ما في ليتورجيا المعمودية، فهو العلامة أن الحياة التي تبدأ الآن هي حياة تقدمة وتضحية، حياة تتحوّل على الدوام إلى ليتورجيا، أي إلى عمل المسيح.

٦

فقط في ضوء المعمودية نقدر أن نفهم طابع التوبة الأسراري في الكنيسة الأرثوذكسية. لقد فسّر اللاهوت الأسراري، المنحرف قانونياً، هذا السرّ على أساس السلطان «القانوني» المحض، سلطان حل الخطايا الممنوح للكاهن من قبل المسيح. ولكن لا علاقة لهذا التفسير بمعنى التوبة الأصلي في الكنيسة وطبيعتها الأسرارية. إن سر المغفرة هو المعمودية، لا لأنه يزيل

١ - الانصراف الشكري او الإفخارستي Eucharistic Dismissal. أي أن يصرف الكاهن الشعب في نهاية القداس الإلهي.

الذنب قانونياً، بل لأنه المعمودية في المسيح، والمسيح هو المغفرة. إن خطيئة الخطايا - الخطيئة الأصلية بمعنى الكلمة - ليست في خرق القواعد، بل، قبل كل شيء، في الانحراف الذي أصاب حب الإنسان، في غربة الإنسان عن الله. فالخطيئة الوحيدة هي إيثار الإنسان شيئاً ما، هو العالم نفسه، على الله. كل الخطايا، في إطار هذه الخطيئة، تصبح طبيعية ومحتّمة. هذه الخطيئة تدمر الحياة الحق للإنسان، تحول مجرى حياته عن معناها واتجاهها الوحيدين. لكن هذه الخطيئة، في المسيح، مغفورة، لا بمعنى أن الله قد نسيها ولم يعد يهتم لها، بل لأن الإنسان في المسيح عاد إلى الله، وهو عاد إلى الله لأنه أحبّه ووجد فيه موضوع الحب والحياة الحقيقي الوحيد. ثم إن الله قبل الإنسان، في المسيح، وصالحه مع نفسه. التوبة، إذاً، هي عودة حبنا وحياتنا إلى الله، وهذه العودة ممكنة في المسيح لأنه كشف لنا الحياة الحق ونبّهنا إلى منفانا ودينونتنا. أن نؤمن بالمسيح معناه أن نتوب، أن نغيّر جذرياً «ذهن» حياتنا بالذات، أن ننظر إلى هذا الذهن باعتباره خطيئة وموتاً. أن نؤمن بالمسيح معناه اقتبال الخبر السار أن الغفران والمصالحة قد أعطيا فيه. في المعمودية تجد التوبة والمسامحة ملأهما. في المعمودية يطلب الإنسان الموت كخاطئ فيعطى له، ويطلب جدّة الحياة كغفران فينالها.

غير أن الخطيئة ما تزال فينا، ونحن نرتدّ، على الدوام، عن الحياة الجديدة التي أخذناها. إن معركة آدم الجديد مع آدم

العتيق هي معركة طويلة موجعة. وإنه لمن السذاجة بمكان أن يظن بعض الناس أن الخلاص الذي يختبرونه، في إطار ما يسمّونه تجدّداً و «قرارات من أجل المسيح»، قرارات تفضي إلى البر الأخلاقي والرزانة والإنسانية الدافئة، إنما هو كل الخلاص، ما قصده الله عندما أعطى ابنه من أجل حياة العالم. إن الأمر الوحيد الذي يستحق الإنسان أن يحزن من أجله هو أنه «ليس قديساً». ونحن غالباً ما نجد أن المسيحيين المدعوين «أخلاقيين» (!) هم بالضبط الذين لا يشعرون البتة بهذه الكآبة ولا يعرفونها، لأن «خبرتهم بالخلاص» و «شعورهم بأنهم مخلّصون» يملؤهم رضى عن أنفسهم، وإن من رضي عن نفسه قد نال المكافأة ولا يقدر بعد أن يعطش وأن يجوع إلى التحول والتجلي الكاملين للحياة، وهو ما، وحده، يصنع القدّيسين.

إن المعمودية هي غفران الخطايا لا إزالتها. فهي تدخل سيف المسيح إلى حياتنا جاعلة إياها صراعاً حقاً ووجعاً وألماً حتميين من أجل النمو. والحق أنه لا يمكن تمييز واقع الخطيئة، بكل ما فيه من أسى، إلا بعد المعمودية وبسببها. من هنا أن الكنيسة برمتها هي، في آن، عطية الغفران وفرح «العالم الآتي» وكذلك توبة دائمة لا مفرّ منها. العيد من دون الإمساك مستحيل، والإمساك هو التوبة والعودة والخبرة المنجّية، خبرة الأسى والمنفى. الكنيسة عطية الملكوت، ومع ذلك، فإن هذه العطية هي ما يكشف غيابنا عن الملكوت، ما يكشف غربتنا عن الله. إنها التوبة تأخذنا، أيضاً وأيضاً،

إلى فرح المائدة الفصحية، لكنه ذلك الفرح الذي يكشف لنا إثميتنا[1] ويضعنا تحت القضاء.

ليس سر التوبة، إذاً، ضرباً من السلطان القانوني المقدس المعطى من الله للبشر. سر التوبة هو قوة المعمودية الفاعلة في الكنيسة. من المعمودية يستمد هذا السرّ طابعه السرّي. في المسيح، كل الخطايا مغفورة، مرّة وإلى الأبد، لأن المسيح نفسه هو مغفرة الخطايا، ولا حاجة لأي حل «جديد». لكن واقع الحال أننا نتخلى عن المسيح باستمرار، نقطع أنفسنا عن حياته. من هنا حاجتنا لأن نعود إليه، لأن نأخذ، أيضاً وأيضاً، العطية التي صارت فيه، مرة وإلى الابد. إن الحل من الخطايا هو السمة أن هذه العودة قد تمّت وقد اكتملت. تماماً، كما أن كل سر شكر ليس «تكراراً» لعشاء المسيح، بل صعودنا وقبولنا إلى المائدة الأزلية ذاتها، كذلك أيضاً، ليس سر التوبة تكراراً للمعمودية بل عودتنا إلى «جدّة الحياة» التي أعطاها لنا الله مرة وإلى الأبد.

١ - إثميتنا Our Sinfulness. من إثم.

الفصل الخامس

سر الحب

« هذا السر عظيم ولكنني أنا أقول من نحو المسيح والكنيسة » (أفسس ٥: ٣٢)

الزواج في الكنيسة الأرثوذكسية سر. لعل سائل يسأل لماذا من بين « حالات » الحياة البشرية كافة، لماذا في إطار التنوّع الكبير في مواهب الإنسان، لماذا وحدها هذه « الحالة » أفردت وفهمت كسّر كنسي؟ لو كان الأمر، في الحقيقة، مجرّد إجازة إلهية للزواج، أو منحاً للزوجين عوناً روحياً، أو بركة للإنجاب، لما كان هناك ثمّة فرق بين الزواج وأي عمل آخر نحتاج فيه إلى عون وإرشاد وإجازة وبركة. « فالسر الكنسي »، كما رأينا، ينطوي على فكرة التحوّل، ويعيد الأمور إلى الحدث الأخير، حدث موت المسيح وقيامته، وهو، على الدوام، سر من أسرار الملكوت. صحيح، بمعنى، أنه يمكن اعتبار حياة الكنيسة أسرارية لأنها دائماً ما تكون ظهوراً، في الزمن، « للزمن الجديد »، لكن الأسرار في الكنيسة، بصورة أدق، هي تلك الأفعال التقريرية التي ثبت أن النعمة المحوّلة منبثّة فيها. والكنيسة تتماهى وهذه الأسرار عبر فعل ليتورجي، وتصير هيئة تلك العطية بالذات... ولكن كيف يرتبط الزواج بالملكوت

الآتي؟ كيف يرتبط بالصليب والموت وقيامة المسيح؟ ما الذي يجعله، بكلام آخر، سراً كنسياً؟ حتى مجرّد طرح هذه الأسئلة، في إطار الموقف «العصري» من الزواج، يبدو مستحيلاً، ويصّح ذلك، في الغالب، على الموقف المسيحي. عملياً، ليس هناك موضع للسر الكنسي لا في كتب «الوجيز في السعادة الزوجية»، وهي كتب أكثر من أن تعد وتحصى، ولا بالنسبة لتلك التيّارات التي تسعى إلى تحويل الكاهن إلى أخصائي في علم الجنس الطبي، ولا في إطار العائلة المسيحية التي ينحصر اهتمامها في التشديد على روح المسؤولية وضرورة الادّخار ومدرسة الأحد وإجازة استعمال الجنس باعتدال. حتى إننا لا نذكر اليوم أن الزواج هو، ككل شيء آخر في «هذا العالم»، زواج ساقط مشوّه، ولا يحتاج إلى بركة واحتفال بهي بل إلى تجديد، كما لا نذكر، أن هذا التجديد هو في المسيح، أي في حياته وموته وقيامته وصعوده إلى السماء، في التدشين العنصراني «للدهر الآتي»، وكذلك في الكنيسة من حيث هي سر كل ذلك. غني عن القول، في هذا المقام، أن التجديد يتخطى، بما لا يقاس، فكرة «العائلة المسيحية» ويعطي الزواج أبعاداً كونية جامعة.

هنا يكمن الموضوع برمته. فطالما أننا نصوّر الزواج على أنه مسألة تخصّ الزوجين دون سواهما، وأن ما يحدث يحدث للزوجين لا للكنيسة، ولا، بالتالي، للعالم ككل، طالما أن الزواج هو على هذه الصورة فلن نفهم أبداً المعنى السرّي الحقيقي للزواج: السر العظيم الذي وقف عنده القديس بولس

عندما قال: «ولكني أنا أقول من نحو المسيح والكنيسة». ينبغي أن نفهم أن الموضوع الحقيقي لهذا السر الكنسي، أن مضمونه والغرض منه، ليس «العائلة» بل الحب. فمن الممكن أن تكون العائلة، في حد ذاتها، تشويهاً شيطانياً للحب - وثمّ كلمات قاسية بشأنها في الإنجيل: «أعداء الإنسان أهل بيته» (متى ١٠: ٣٦). سر الزواج، بهذا المعنى، أوسع من العائلة. إنه سر الحب الإلهي من حيث هو سر الكيان. وهذا هو السبب في أن سرّ الزواج يهمّ الكنيسة برمتها و - عبر الكنيسة - العالم كله.

٢

ولعلنا نتمكن من فهم الرؤية الأرثوذكسية لهذا السر فهماً أفضل لو بدأنا بالكلام، لا عن الزواج بحد ذاته، ولا عن ثمة «لاهوت للحب» مجرّد، بل عمن انتصبت في قلب حياة الكنيسة وأضحت التعبير الأنقى عن الحب البشري والاستجابة لله، مريم، أم يسوع. من اللافت أنه فيما تتمثل مريم في الغرب، بصورة أولية، كعذراء تكاد تختلف كلياً في نقاوتها السماوية المطلقة وخلوّها من كل دنس جسدي، تمجّد ويشار إليها، في الشرق، باعتبارها والدة الإله، كما تصوّرها كل الأيقونات، عملياً، والطفل بين ذراعيها. ثمّ، بكلام آخر، اختلاف في التركيز بين الشرق والغرب. والنظرتان، وإن لم تكونا على طرفي نقيض، فإنهما يفضيان إلى رؤيتين مختلفتين

حول مكانة مريم في الكنيسة. هذا الاختلاف يجب أن يكون واضحاً للعيان إذا ما كان لنا أن نفهم خبرة تكريم مريم في الكنيسة الأرثوذكسية. ما نرجوه هو إظهار أن هذا التكريم ليس ضرباً من العبادة الخاصة لمريم، بقدر ما هو نور وفرح في حياة الكنيسة جمعاء. فبمريم، كما تقول إحدى الترانيم الأرثوذكسية، «تبتهج كل الخليقة».

ولكن هذا الفرح هو فرح بماذا؟ لماذا، بكلمات مريم نفسها، «تطوّبني كل الأجيال»؟ لأن مريم في حبها وطاعتها، في إيمانها وتواضعها، ارتضت أن تكون ما كان ينبغي على الخليقة، منذ الأزل، أن تكون إياه: هيكل الروح القدس، إنسانية الله. مريم ارتضت أن تعطي جسدها ودمها - أي حياتها كلها - ليكونا جسد ابن الله ودمه، وأن تكون أماً للعالم بالمعنى الكامل العميق لهذه الكلمة، معطية حياتها للآخر، أي لله، ومكملة حياتها فيه. ومريم اقتبلت الطبيعة الحق الوحيدة، طبيعة كل مخلوق وكل الخليقة، فوضعت معنى حياتها، ومن ثم ملء حياتها، في الله.

وإذ قبلت مريم هذه الطبيعة حقّقت أنثوية[1] الخليقة. هذا تعبير يبدو لكثيرين غريباً. فالكنيسة، اليوم، أسوة بالتيار العصري المنادي بـ«المساواة بين الجنسين»، لا تفيد إلّا من نصف الكشف المسيحي بشأن الرجل والمرأة، وهو الذي يؤكد أنه، في المسيح، «لا ذكر ولا أنثى» (غلاطية ٣: ٢٨). أما

---

١ - الأنثوية أو النسوية Womanhood.

النصف الآخر من هذا الكشف فينسب إلى نظرة بائدة إلى الوجود. لكن الواقع هو أن كل محاولاتنا لإيجاد «مكانة للمرأة» في المجتمع (أو في الكنيسة) إنما يقلّل من شأنها بدل أن يعلّيها، لأن هذه المحاولات غالباً ما تنطوي على نكران لموهبتها الخاصة كامرأة.

ولكن أليس من اللافت أن يعبّر الكتاب المقدس عن العلاقة بين الله والعالم، بين الله وإسرائيل، شعبه المختار، وأخيراً بين الله والكون المستعاد في الكنيسة، بلغة الوحدة الزوجية والحب؟ الاستعارة هنا مزدوجة. فنحن نفهم حب الله للعالم وحب المسيح للكنيسة لأننا نعرف معنى الحب الزوجي. لكن جذور الحب الزوجي وعمقه وملأه هو في السر العظيم، سر المسيح والكنيسة: «ولكني أنا أقول من نحو المسيح والكنيسة». الكنيسة عروس المسيح («...لأني خطبتكم لرجل واحد لأقدّم عذراء عفيفة للمسيح» - ٢ كورنثوس ١١: ٢). معنى ذلك أن العالم - الذي يتجدّد ويكتمل في الكنيسة - هو عروس الله، وأن هذه العلاقة الأساسية قد انكسرت، بالخطيئة، وتشوّهت. فقط في مريم - المرأة والعذراء والأم -، في جوابها لله، تجد الكنيسة بداية حيّة شخصية لذاتها. هذا الجواب هو الطاعة الكاملة في الحب، لا الطاعة والحب، بل تمام الواحد بصفته الآخر كله. ليست الطاعة، في ذاتها، «فضيلة»، بل خضوع أعمى، وليس في العمى نور. فقط محبتنا لله، تلك المحبة التي هي غاية كل محبة، تحرّر الطاعة من العمى، تجعلها اقتبالاً مفرحاً لمن هو وحده مستحق أن يقتبل. أما المحبة من

دون طاعة لله فـ« شهوة الجسد وشهوة العيون وتعظّم المعيشة » (١ يوحنا ٢: ١٦). هذا هو الحب الذي مثّله دون جوان والذي أدّى، في نهاية المطاف، إلى هلاكه. فقط الطاعة لله، سيد الخليقة الأوحد، تعطي الحب وجهته الصحيحة وتجعله حباً مكتملاً.

الطاعة الحق، إذاً، هي المحبة الحق لله وهي استجابة الخليقة لخالقها. لا تكتمل الإنسانية إلا بهذه الاستجابة لله، متى أضحت حركة عطاء كلي للذات وطاعة لله. لكن حامل هذا الحب المطواع في العالم « الطبيعي »، الحب كجواب، هو المرأة. الرجل يتقدّم للزواج والمرأة تقبل. هذا القبول ليس سالباً ولا هو خضوع أعمى لأنه حب والحب فاعل أبداً. يعطي تقدّم الرجل للزواج حياة، يحققه كحياة. ولكن، لا يكون الحب حباً والحياة حياةً، إلا متى كان رضى واستجابة بمعنى الكلمة. من هنا أن الخليقة أجمع، كل الكنيسة – لا النساء وحدهن – لا تجد تعبيراً عن استجابتها وطاعتها لله إلا في مريم المرأة. بها تبتهج الخليقة. مريم تمثلنا جميعاً. فقط، عندما نقبل، عندما نستجيب حباً وطاعة – فقط، عندما نسلّم بالأنثوية الجوهرية للخليقة – نصبح نحن أنفسنا رجالاً ونساء أصيلين، نتخطى، بالفعل، محدودياتنا كـ« ذكور » و« إناث ». لا تتحقق الرجولة الأصيلة – أي لا يكون الرجل ملكاً على الخليقة ولا يكون كاهناً خادماً لإبداع الله ومبادرته – إلا متى امتنع عن أخذ موضع « مالك » الخليقة، وخضع – بالطاعة والمحبة – لما هو من طبع الخليقة كعروس لله. كذلك تكفّ المرأة عن أن

تبقى مجرد « أنثى » متى اقتبلت حياة الآخر، حياة الله، حياة لها. متى أعطت له ذاتها بالكلية تصبح تعبيراً عن استجابتنا لله، ثمرة هذه الاستجابة وجمالها وعطيتها، تصبح هي إياها تلك التي يأخذها الملك إلى خدره ويقول لها: «كلّك جميل يا حبيبتي، ليس فيك عيبة» (نشيد ٤: ٧).

يسمّي التراث مريم حواء الجديدة، فلقد نجحت حيث أخفقت حواء الأولى. حواء خابت عن أن تكون امرأة. أخذت المبادرة. « تقدّمت » فأضحت « أنثى »، أداة إنجاب يسود عليها رجلها. جعلت نفسها والرجل الذي كانت هي «حواءه» عبدين « لأنثويتها ». جعلت الحياة برمتها حرباً مظلمة بين الجنسين، همّ كل واحد فيها أن يملك على الآخر، تحدوه رغبة جامحة يائسة إلى إزالة ما في نفسه من فسق معيب، وفسقه لا يموت. بالحب والطاعة انتظرت مريم مبادرة الآخر. وعندما حان وقتها قبلتها، لا بصورة عمياء - لأنها سألت: « كيف يكون هذا؟ » - ولكن بكل صفاء الحب وبساطته وفرحه. إن ضياء الربيع السرمدي يطل علينا عندما نصغي، يوم البشارة، إلى ذلك الموقف القرار: « ها أنذا أمة للرب، ليكن لي بحسب قولك » (لوقا ١: ٣٨). هذه هي، في الحقيقة، كل الخليقة، كل البشرية، كل واحد منا متى أدركنا الكلمات التي تعبّر عن طبيعتنا، عن كياننا الأسمى، عن قبولنا بأن نكون عروس الله، عن خطبتنا لمن أحبنا منذ الأزل.

مريم هي العذراء. لكن عذريتها ليست سالبة ولا هي محض غياب، بل ملء الحب وتمامه. العذرية هي الكلية في

عطاء مريم لذاتها، وهي، بالتالي، التعبير عن حبها، ونوعية هذا الحب. الحب هو العطش والجوع إلى التمامية، إلى الكلية، إلى الملء - إلى العذرية في أسمى ما تعنيه هذه الكلمة. في نهاية المطاف، كـ «عذراء نقية» (٢ كور ١١: ٢) تقدّم الكنيسة إلى المسيح. العذرية هي غاية كل حب أصيل - لا من حيث هي امتناع عن «الجنس»، بل من حيث هي الملء الكامل في الحب. والجنس يتعارض وهذا الملء، يؤكده وينفيه على نحو مأساوي في آن. إن الكنيسة الأرثوذكسية، إذ تحتفل بعيدين «غير كتابيين»، هما عيد ميلاد مريم وعيد دخولها إلى الهيكل، إنما تظهر، في الواقع، أمانة للكتاب المقدّس، لأن معنى هذين العيدين مستمد من الحقيقة الواقعة أن مريم العذراء هي غاية وتمام تاريخ الخلاص، تاريخ الحب والطاعة، تاريخ الاستجابة والرجاء. مريم هي ابنة العهد القديم الأصيلة، آخر أزاهيرها وأعظمها رونقاً. إن رفض الكنيسة الأرثوذكسية لعقيدة الحبل بلا دنس عائد، بالضبط، إلى أن هذه العقيدة تجعل مريم «اختراقا» عجائبياً لذاك المسار الطويل الصابر، مسار الحب والرجاء، مسار «الجوع للإله الحي» الذي يملأ العهد العتيق. مريم، كما ترتلها إحدى ترانيم الميلاد البديعة، هي عطية العالم إلى الله:

«كل فرد من المخلوقات التي أبدعتها يقدّم لك شكراً،

فالملائكة التسبيح،

والسماوات الكوكب

والمجوس الهدايا ،

والرعاة التعجّب . . .

أما نحن فأما بتولاً » .

ومع ذلك فالله وحده يكمّل ويتوج هذه الطاعة والرضى والحب . « الروح القدس يحل عليك وقوة العلّي تظلّلك . . . لأن كل شيء عند الله مستطاع » (لوقا ١ :٣٥ - ٣٧) . وحده هو يكشف ، كعذراء ، تلك التي رفعت إليه تمامية الحب البشري . . .

ومريم هي الأم . الأمومة هي اكتمال النسوية لأنها اكتمال المحبة كطاعة واستجابة . فبعطاء المحبة لذاتها تعطي الحياة ، تصير مصدر حياة . لا يحب المرء لينجب أطفالاً . لا يحتاج الحب إلى تبرير ، ليس الحب حسناً لأنه يحيي بل لأنه حسن يعطي الحياة . من هنا أن السر المبهج ، سر أمومة مريم ، لا يتعارض وسر عذريتها . السرّان ، في الواقع ، واحد . ليست هي أماً « رغم » عذريتها ، بل تكشف ملء الأمومة لأن عذريتها هي ملء الحب .

ومريم هي أم المسيح وملء الحب . ارتضت مجيء المسيح إلينا . أعطت حياة لمن هو حياة العالم . فكل الخليقة تغتبط بها لأنها تستدل ، من خلالها ، على أن غاية الحياة وملأها ، غاية الحب ، هي أن نقتبل المسيح ، أن نعطيه حياة فينا . وليس ما يدعو إلى الخوف أن يكون هذا الفرح بمريم على حساب

المسيح، أن يحط من المجد الواجب له وله وحده. فما نجده فيها وما يمثل فرح الكنيسة هو بالضبط ملء العبادة للمسيح وتمام قبوله ومحبته. هذه، قطعاً، ليست عبادة لمريم، ولكن في مريم تصبح «عبادة» الكنيسة حركة فرح وشكر، حركة رضى وطاعة - زفافاً إلى الروح القدس، زفافاً يجعلها فرحاً كاملاً أوحد على الأرض.

٣

والآن بات بإمكاننا العودة إلى الكلام عن سر الزواج. بإمكاننا الآن أن نفهم أن المعنى الحقيقي لهذا السر ليس مجرّد إعطاء الزواج والحياة العائلية «تصريحاً» دينياً ولا مجرد دعم للفضائل الطبيعية للعائلة بنعمة تفوق الطبيعة. إن معنى سر الزواج هو أن يحمل الزواج «الطبيعي» إلى «السر العظيم، سر المسيح والكنيسة»، فيعطيه معنى جديداً، يحوّل، في الواقع، لا الزواج، بحد ذاته، وحسب، بل المحبة البشرية جمعاء.

تجدر الإشارة إلى أن الكنيسة الأولى لم تعرف، فيما يبدو، خدمة الزواج كخدمة منفصلة قائمة في ذاتها. إن اكتمال الزواج بين مسيحيين كان في اشتراكهما معاً في سر الشكر. وكما جرت العادة أن يرفع كل مظهر من مظاهر الحياة إلى سرّ الشكر، كذلك كان ختم الزواج يتم بإدخاله إلى عمل الجماعة المحوري هذا. هذا يعني أن الزواج، بما يشتمل عليه من أبعاد سوسيولوجية وشرعية، كان يقبل بكل بساطة، كما هو. غير

أن الزواج، شأنه شأن حياة الإنسان «الطبيعية» في سائر أحوالها، اقتضى حمله إلى الكنيسة، أي محاكمته وافتداؤه وتحويله إلى سر للملكوت. فقط، فيما بعد، صارت للكنيسة، إلى جانب ذلك، سلطة «مدنية» تقيم على أساسها شعائر الزواج. على أن الاعتراف بالكنيسة «كخادمة» للزواج، من قبل السلطة المدنية، كان خطوة نحو «نزع الطابع السرّي» عن الزواج. وإن الفصل بين الزواج وسر الشكر (الإفخارستيا) لإشارة صريحة إلى ذلك.

كل هذا يفسّر لنا لماذا ينطوي طقس الزواج، في الكنيسة الأرثوذكسية، حتى اليوم، على خدمتين متمايزتين: الخطبة والإكليل. فالخطبة تقام لا داخل الكنيسة بل في الرواق، وهي صيغة الزواج «الطبيعي» المسيحية. فيها تتم مباركة الخاتمين، من قبل الكاهن، وتبادلهما من قبل العروسين. لكن منظور الزواج الطبيعي واتجاهه الصحيحين يتحددان مع بداية الخدمة. يقول الكاهن: «أيها الرب إلهنا، يا من خطبت الكنيسة عذراء نقية من الأمم، أنت بارك هذه الخطبة وأتحد عبديك هذين حافظاً إياهما في السلام والاتفاق».

كلمة طبيعي، بالنسبة للإنسان المسيحي، لا تعني لا اكتفاء - «عائلة لطيفة صغيرة» - ولا مجرد عدم اكتفاء يحتاج إلى تقوية وإكمال بإضافة ما هو «فائق الطبيعة». الإنسان الطبيعي عطش جائع إلى الملء والفداء. هذا العطش والجوع هو رواق الملكوت: البداية والمنفى معاً.

ثم ، إذ يبارك الكاهن الزواج الطبيعي ، يأخذ العروسين في زياح مهيب إلى داخل الكنيسة . هذه هي الصيغة الحق للسر الكنسي ، لأنها لا تشير وحسب ، بل هي ، بالفعل ، دخول الزواج إلى الكنيسة ، والكنيسة ، بدورها ، هي دخول العالم إلى « العالم الآتي » ، زياح شعب الله – في المسيح – إلى الملكوت . أما خدمة الإكليل فتعبير متأخر عن حقيقة هذا الدخول ، رغم ما تنطوي عليه من جمال ومعان بديعة .

« أيها الرب إلهنا ، بالمجد والكرامة كلّلهما! » . هذا ما يقوله الكاهن بعد أن يضع الإكليلين على رأسي العروسين . إنه ، أولا ، مجد الرجل وكرامته بصفته ملك الخليقة : « أثمروا واكثروا واملأوا الأرض وأخضعوها . . .» (تكوين ١:٢٥) . إن كل عائلة ، في الحقيقة ، هي مملكة ، كنيسة صغيرة ، سر من أسرار الملكوت وسبيل إليه . لكل إنسان ، حيثما كان ، وأينما كان ، مملكته الصغيرة الخاصة به ، حتى ولو كان في غرفة يتيمة . قد تكون هذه المملكة جحيماً ، قد تكون مكانا للخيانة وقد لا تكون . لكن وراء كل نافذة عالم صغير . كل ذلك يبدو جلياً للمسافر على متن قطار ليلي، فإنه يعبر بما لا يعد ولا يحصى من النوافذ المضيئة : ووراء كل واحدة منها هناك حياة مكتملة قد أعطيت كإمكان ، كوعد ، كرؤية . هذا ما يعبّر عنه إكليلا الزواج : هنا تكمن بداية مملكة صغيرة يمكن أن تشبه مملكة حقيقية . الفرصة قد تضيع ، ربما في ليلة واحدة ، لكنها ، في هذه اللحظة ، إمكانية سانحة . ولكن ، حتى ولو ضاعت ، وضاعت ألف مرة ، فما دام أن ثمّ شخصين يقيمان معاً ،

فإنهما ملك وملكة أحدهما للآخر. وبعد أربعين سنة في الغربة، بإمكان آدم أن يلتفت ويرى حواء واقفة بجانبه، في وحدة مع نفسه، تعلن، ولو بصورة واهية، حب ملكوت الله. إن «أيقونة» الزواج، في الأفلام والمجلات، دائماً ما تكون شاباً وفتاة. لكن كاتب هذه السطور عاين ذات مرة، بعد ظهر يوم خريفي نيّر دافئ، رجلاً وامرأة فقيرين طاعنين في السن جالسين على مقعد في ساحة عامة من ساحات ضاحية باريسية فقيرة. كانت يداهما متشابكتين، يستمتعان، بصمت، بالنور الباهت، بالدفء الخريفي مودّعاً. كل شيء كان في صمت. كل الكلام بينهما قد قيل، كل الشهوة استنفدت، كل العواصف هدأت. كل الحياة كانت إلى الوراء. ومع ذلك، كل الحياة كانت الآن ماثلة في ذاك السكون، في ذاك النور، في ذاك الدفء، في وحدة الأيدي الصامتة. كل شيء بدا حاضراً، مستعداً للأبدية، ناضجاً للفرح. هذه، عندي، هي رؤية الزواج ورؤية جماله السماوي.

ثم إن المجد والكرامة هما مجد وكرامة الشهيد. فالطريق إلى ملكوت السموات هي الشهادة، هي تأدية الشهادة للمسيح، وهذا معناه الصلب والألم. إن الزواج الذي لا يصلب أنانيته واكتفاءه بذاته، على الدوام، لا يموت لذاته ليشير إلى ما هو أبعد من ذاته، ليس زواجاً مسيحياً. ليس الزنى أو القصور في «التكيّف» أو «القسوة الذهنية» هو خطيئة الزواج الجدّية اليوم. إن خطيئة الزواج هي إصنام العائلة، ورفض اعتبارها عائلة صوب ملكوت الله. يعبّر عن ذلك شعور المرء

بأنه مستعد « للقيام بأي عمل » تفرضه مصلحة عائلته ، حتى ولو كان هذا العمل سرقة . إن العائلة ، في مثل هذه الحال ، لا تعود لمجد الله ، تكفّ عن أن تكون دخولاً سرياً إلى حضرة الله. ليست قلة الاحترام للعائلة هي ما يجعل الطلاق ظلاً طبيعياً لها . ما يحطّم العائلة العصرية ، بمثل هذه السهولة ، هو إصنام العائلة ، هو اعتبار الزواج والسعادة متماهيين ، هو رفض الصليب في الزواج . في الزواج المسيحي ، في الحقيقة ، ثلاثة شركاء ، اثنان منهما متحدان في ولائهما للثالث والثالث هو الله. الله هو الذي يحفظ الاثنين في وحدة فاعلة فيما بينهما ويوحدهما بذاته . ومع ذلك ، فإن حضور الله هو الذي يلغي الزواج كشأن « طبيعي » صرف . صليب المسيح هو الذي يضع حداً لاكتفاء الطبيعة بذاتها . فـ« بالصليب أتى الفرح [لا السعادة] إلى كل العالم » . إن حضور الصليب هو الفرح الحقيقي في الزواج ، هو الثقة المبهجة بأن نذر الزواج ، من منظار الملكوت ، ليس قائماً إلى أن « يفصل الموت بين الاثنين » بل إلى أن يوحّدهما بالكلية .

من هنا أن المعنى الثالث والأخير للأكاليل هو أنها أكاليل الملكوت ، أكاليل تلك الحقيقة الأخيرة التي أصبح كل ما في « هذا العالم » – وهيئة هذا العالم تزول – علامة أسرارية وسبقاً لها . « إقبل إكليليهما في ملكوتك » . بهذا يرفع الكاهن الطلبة فيما يرفع الإكليلين عن رأسي العروسين ، أي اجعل هذا الزواج ينمو في تلك المحبة المكمّلة التي وحده الله مآلها وملؤها .

تفهم الكأس المشتركة التي تعطى للعروسين بعد الإكليل ،

اليوم، على أساس أنها رمز «للحياة المشتركة» فيما بينهما. لا أدلّ على «نزع الطابع السري» عن الزواج وقصره على «السعادة الطبيعية» من هذا الفهم المغلوط للكأس المشتركة. فالكأس المشتركة، في الماضي، كانت هي إياها المناولة والاشتراك في سر الإفخارستيا، كما كانت الختم الأخير لاكتمال الزواج في المسيح. المسيح هو ما يجب أن يكون جوهر الحياة المشتركة. هو خمرة الحياة الجديدة لأولاد الله. والاشتراك في هذه الخمرة هو الإعلان أننا كلما تقدّمت بنا الأيام في هذا العالم نمونا في فتوّة الحياة التي لا يعروها مساء.

وإذ تكتمل خدمة العرس، تتشابك يدا العروس والعريس، ويسيران كلاهما وراء الكاهن في زياح حول المائدة. كما في المعمودية، هذا الزيّاح الدائري هو الرحلة الأبدية بدأت، فالزواج زيّاحاً يكون، واليد في اليد، استمراراً لما بدأ هنا، وما بدأ هنا ليس دائماً بهجاً، لكنه، بإمكان الزوجين أن يعودا إليه، أبداً، ويمتلئا فرحاً.

٤

إن خير تعبير عن سر الزواج كسر للحب هو تشبيهه، ليتورجياً، بليتورجيا السيامة، أي بسر الكهنوت. فمن خلال هذه المقاربة تظهر هوية الحقيقة التي يعود إليها السرّان والتي يعتبر كل منهما كشفا لها.

لقد جعلت قرون من « الإكليريكالية »[1] - (ولا ينظرن أحد إلى الإكليريكالية حكراً على الكنائس « الليتورجية » و « الهيرارخية »[2]) - أقول جعلت « الإكليريكالية » الكاهن أو خادم الكنيسة كائناً، على حدة، له، دون سواه، دعوة فريدة، خاصة، مقدّسة في الكنيسة. هذه الدعوة لا تختلف عن سائر الدعوات « الدنيوية » وحسب بل تناقضها. هذه كانت وما تزال المسلمة الأساسية التي يعتمد عليها علم النفس الكهنوتي وبرامج الإعداد الإكليريكي. ليس عرضاً، إذاً، أن مفردات كـ« العلمنة » و « العلماني » باتت تدل، شيئاً فشيئاً، على ما ليس وفراً في شخص ما، على عدم انتمائه [إلى طبقة الإكليروس]. لكن هذه المفردات كانت تشير، في الأساس، إلى شعب الله، ولم يكن معناها إيجابياً وحسب، بل يتضمّن « الإكليروس » أيضاً. أما اليوم فإن قال أحد عن نفسه إنه علماني في الفيزياء، مثلاً، كان ذلك إقراراً منه بأنه يجهل هذا العلم، ولا ينتمي إلى جماعة الأخصائيين.

لقرون خلت والحالة الإكليريكالية تبجّل، عملياً، كحالة « فائقة للطبيعة ». ومتى قال القوم « إن على الجميع أن يحترموا الإكليروس » كان دافعهم إلى ذلك وقار مستيكي لا لبس فيه. إذا ما اتفق أن دخل، يوماً، في صلب مناهج المعاهد اللاهوتية علم، بات إلحاقه بهذه المناهج ضرورياً - عنيت به علم

---

١ - الإكليريكالية Clericalism. ما يتعلق برجال الدين.

٢ - الهيرارخية Hierarchy. وهي انتظام جماعة رجال الدين وفق سلم هرمي معين.

الأمراض الرعائية – فإن أولى اكتشافاته قد تكون أن بعض من يقبلون على الكهنوت، بحجة أنهم أصحاب دعوة، إنما دعوتهم متجذرة، عملياً، في رغبة مرضية لاكتساب هذا «الوقار الفائق للطبيعة»، لا سيما متى كانت فرص اكتساب الوقار «الطبيعي» ضئيلة (!). إن عالمنا الدهري «يوقّر» الإكليريكيين كما «يوقّر» المقابر: كلاهما واجب، كلاهما مقدّس، وكلاهما لا يمت إلى الحياة بصلة.

ولكن، ما جعلتنا الإكليريكالية والدهرية ننساه – والأولى، في الواقع، هي الأم الطبيعية للثانية – هو أن الكاهن، من وجهة نظر عميقة، هو أكثر الأمور طبيعية في العالم. فالإنسان خلقه الله كاهناً للعالم، يقدّم العالم إلى الله ذبيحة محبة وتسبيح، يسبغ على العالم، عبر سر الشكر السرمدي هذا، المحبة الإلهية. إن الكهنوت، بهذا المعنى، هو جوهر الرجولة بالذات، هو علاقة الرجل المبدعة بنسوية العالم المخلوق. المسيح هو الكاهن الحق لأنه الإنسان الأصيل الكامل. هو آدم الجديد وما فشل آدم في تحقيقه. آدم فشل في أن يكون كاهناً للعالم فكانت النتيجة أن العالم كفّ عن أن يكون سر المحبة والحضرة الإلهية، صار مجرد «طبيعة». في هذا العالم «الطبيعي» أضحى الدين صفقة منظمة مع ما هو «فائق الطبيعة»، وأفرز الكاهن ليكون «عميلاً» لهذه الصفقة، وسيطاً بين ما هو طبيعي وما هو فائق الطبيعة. سيّان، في هذا الصدد، أن تكون الواسطة على أساس السحر، كتعاط مع القوى الفائقة الطبيعة، أو على أساس الشريعة كتعاط مع الحقوق الفائقة الطبيعة.

لكن المسيح كشف أن جوهر الكهنوت هو المحبة، إذن أن الكهنوت هو جوهر الحياة. وهو مات كآخر ضحية من ضحايا الديانة الكهنوتية، وبموته ماتت الديانة الكهنوتية نفسها ودشنت الحياة الكهنوتية. الكهنة هم الذين قتلوه، رجال الدين، لكن ذبيحته أزالتهم كما أزالت الدين معهم. وذبيحته أزالت الدين لأنها هدمت سياج العداوة بين ما هو «طبيعي» وما هو «فائق الطبيعة»، بين «الدنيوي» و «المقدّس»، بين «عالمية آنية» و «عالمية أخروية»، هذه العداوة التي كانت المبرّر الوحيد للدين، سبب وجوده. لقد كشف المسيح أن الأشياء كلها، أن الطبيعة بأسرها، لها نهايتها ولها ملؤها في الملكوت، أن الأشياء كلها ينبغي تجديدها بالمحبة.

إذا كان هناك كهنة في الكنيسة، وإذا كانت هناك دعوة كهنوتية في الكنيسة، فإنما الغرض من ذلك، بالضبط، هو إبانة الجوهر الكهنوتي لكل دعوة، لجعل حياة جميع الناس ليتورجيا لملكوت الله، لكشف الكنيسة كهنوتاً ملوكياً للعالم المفتدى. بعبارة أخرى، ليس الكهنوت، موهبة على حدة، بل تعبيراً عن اقتبال الإنسان لدعوته كابن لله، تعبيراً عن محبته للعالم كسر للملكوت. إن وجود الكهنة ضرورة لأننا نحيا في هذا العالم، ولا شيء فيه من الملكوت. طالما هو «هذا العالم» فلن يصير الملكوت أبداً. الكنيسة هي في العالم وليست من العالم. فقط لأنها ليست من العالم يمكنها أن تكشف «العالم الآتي»، ما يتخطى العالم. وحده هذا «العالم الآتي» يبين الأشياء عتيقة – ومع ذلك جديدة وأزلية في محبة الله. من هنا أنه لا دعوة في

هذا العالم يمكن أن تحقّق ذاتها ككهنوت. على هذا ينبغي أن يكون هناك من تقضي موهبته الخاصة بأن لا تكون له أية دعوة، أن يكون الكل للكل، أن يكشف أن نهاية كل شيء ومعناه هو في المسيح.

ليس بإمكان أحد أن يصير كاهناً من نفسه، أن يقرّر ذلك بناء على مواصفاته هو وإعداده واستعداداته. الدعوة دائماً تأتي من فوق – من سيامة الله ونظامه. الكهنوت يكشف تواضع الكنيسة لا عزّتها لأنه يكشف اعتماد الكنيسة الكامل على محبة المسيح، أي على كهنوته الفذ الكامل. ليس «الكهنوت» هو ما يتلقّاه الكاهن في سيامته، بل موهبة محبة المسيح، المحبة التي جعلت المسيح الكاهن الأوحد، المحبة التي تملأ خدمة من يرسلهم المسيح إلى شعبه بهذا الكهنوت الفذ.

هذا هو السبب في أن سر الكهنوت، بمعنى، متماهٍ وسر الزواج. فكلاهما كشف محبة. الكاهن، فعلاً، بعل الكنيسة. ولكن، كما يحمل الزواج البشري إلى سر المسيح والكنيسة ليصير سر الملكوت، كذلك زواج الكاهن بالكنيسة هو ما يجعل الكاهن كاهناً بالفعل، أي خادماً للحب الذي، وحده، يغيّر هيئة العالم ويكشف الكنيسة عروساً للمسيح لا عيب فيها.

النقطة الأخيرة هي هذه: بعضنا متزوج وبعضنا عازب، بعضنا مدعو إلى الكهنوت والخدمة وبعضنا غير مدعو، لكن سرّي الزواج والكهنوت يخصّاننا جميعاً لأنهما يخصّان حياتنا كدعوة. إن معنى الدعوات قاطبة وجوهرها ومآلها هو سر

المسيح والكنيسة. كل واحد منا واجد، عبر الكنيسة، أن موهبة المواهب هي اتباع المسيح في ملء كهنوته: في محبته للإنسان والعالم، في محبته لأن يبلغ الإنسان والعالم الملء في وفرة حياة ملكوت السموات.

الفصل السادس

ووطئ الموت بالموت

إن الثقافة التي نحيا في كنفها اليوم هي ثقافة تنكر الموت . يبدو ذلك جلياً في الشكل الخارجي للدار الجنائزية [1] العادية . هذه يهتم القيمون عليها بجعلها تبدو كسائر الدور . هذا من الخارج ، أما من الداخل فيسعى مدير الدار إلى ترتيب الأمور على نحو لا يشعر الحاضرون معه بالحزن ، فيما قاعة الشعائر الدينية مصمّمة بطريقة تحوّل الجناز إلى خبرة شبه سارة . ثمّ مؤامرة صمت غريبة حيال واقعة الموت الصارخة.. الجثمان نفسه يجمّل تمويهاً لمواتيته[2]. ولكن ، كانت هناك في الماضي ثقافات وما تزال – حتى داخل عالمنا العصري الذي يركز على الحياة – أقول كانت هناك ثقافات « ارتكزت على الموت » ، هذه اعتبرت

---

١ - الدار الجنائزية Funeral Home. وهي الموضع الذي يسجّى فيه جثمان المتوفّى، ويأتي الأهل والأصدقاء ليلقوا عليه النظرة الأخيرة ، ويقوموا بواجب التعزية قبل تجنيزه ومواراته الثرى . هذه الدور ، في العادة ، تديرها مؤسسات خاصة وفقاً لشروط صحية وقانونية محدّدة ، وهي الصيغة المعتمدة في دفن الموتى في عدد من البلدان ، لا سيما في الولايات المتحدة الأميركية التي يعكس الكاتب ممارستها في كلامه هنا .

٢ - مواتية Deadness، حالة الموت .

أن الموت هو الشأن الأعظم والأشمل وأن الحياة نفسها هي، بنوع خاص، إعداد للموت. فإذا بدت الدار الجنائزية، في عين بعض الناس، إلهاء عن الموت، فحتى أثاث المنزل، في عين البعض الآخر، كمثل السرير والطاولة، هو رمز للموت ومذكّر به. فالسرير يبدو صورة عن القبر والطاولة هي ما يوضع عليه التابوت. أين المسيحية في كل ذلك؟ لا شك، من جهة، أن «مشكلة الموت» هي مشكلة مركزية جوهرية في توجهها الذي يذيع انتصار المسيح على الموت، ولا شك أن المسيحية تنبع من هذا الانتصار. إلا أن المرء، من جهة ثانية، ينتابه شعور غريب بأن هذا التوجه ولو بلغ الآذان، فلم تكن له أية وطأة تذكر على المواقف البشرية الأساسية من الموت. بالعكس، المسيحية هي التي تكيّفت وهذه المواقف، سلّمت بها كما لو كانت مواقفها هي بالذات. فكما أنه من السهل – في عظة مسيحية – تكريس ناطحات سحاب جديدة ومهرجانات عالمية لله، كما من السهل مواكبة – وحتى قيادة – القوى التقدّمية الكبرى المركزة على الحياة في «عصر الذرّة»، وإظهار المسيحية كمصدر لهذه الفعالية المضنية، كذلك من السهل – في العظة الجنائزية – تقديم الحياة كواد من الألم والباطل، وتقديم الموت كانعتاق من هذه الحياة.

على الكاهن اليوم كممثل، في كل ذلك، للكنيسة جمعاء، أن يستعمل لغتين وأن يزاوج بين موقفين. لكنه إذا ما كان صادقاً مع نفسه فسيشعر، لا محالة، بأن هناك «حلقة مفقودة» في كلا الموقفين، وأن هذه الحلقة المفقودة هي، في

الواقع، العنصر المسيحي بالذات. من التزوير للرسالة المسيحية أن تقدّم المسحية ويكرز بها كتأكيد للحياة دون إرجاع هذا التأكيد إلى موت المسيح، ومن ثمّ إلى واقع الموت بالذات. كذلك من التزييف للرسالة المسيحية أن يغض الطرف عن أن الموت، في نظر المسيحية، ليس النهاية وحسب، بل هو حقيقة هذا العالم بالذات. ولكن، أن «نعزّي» الناس ونصالحهم مع الموت من خلال جعل هذا العالم مشهداً خاوياً لعملية إعداد فرديّة للموت، فهذا أيضاً تزييف للمسيحية. المسيحية إعلان عن أن المسيح قد مات من أجل حياة العالم، لا من أجل «راحة أبدية» من العالم. هذا «التزييف» يحوّل نجاح المسيحية إلى مأساة عميقة. هذا لا يمنع، طبعاً، أن يكون حجم العطاءات للكنائس، وفقاً للبيانات الرسمية، قد بلغ حداً لم تعرفه هذه الكنائس من قبل. الإنسان الدنيوي يريد كاهن الكنيسة أن يكون متفائلاً، يجيز الإيمان في عالم متفائل متطور، فيما ينظر الإنسان المتديّن إليه بالغ الرصانة، جليلاً بحزن، شاجباً، بوقار، بطلان العالم وعقمه. لا العالم يريد الدين ولا الدين يريد المسيحية. الواحد ينبذ الموت والآخر الحياة. من هنا الخيبة بكلتا النزعتين، الدهرية التي تؤكد أن العالم كله حياة، والدينية المرضية الخاصة بأولئك الذين يعارضونها.

هذه الخيبة باقية ما بقي فهم المسيحيين لمسيحيتهم على أنها ديانة همها أن تساعد. هذه الخيبة باقية ما بقي المسيحيون على تمسّكهم بوعي ذواتهم وعياً نفعياً على غرار «الديانات القديمة». هذه كانت، بالفعل، إحدى وظائف الديانات الأساسية: أن

تساعد، خاصة أن تساعد الناس على الموت. من هنا أن الدين كان، أبداً، محاولة لتفسير الموت، ومن خلال التفسير، مصالحة الإنسان مع الموت. كم كانت المشقات التي تكبّدها أفلاطون في كتابه فايدو كثيرة عندما أراد أن يجعل الموت أمراً مرغوباً فيه، وحتى صالحاً. وكم من مرة تردّد صدى أفلاطون في تاريخ المعتقد البشري كلما واجهت هذا التاريخ احتمالات الانعتاق من عالم التغيّر والألم هذا! الناس عزّوا أنفسهم بالقول إن الموت جزء من نمط الحياة، ووجدوا في الموت معاني شتى، أو ثبّتوا عزائمهم بالاعتقاد أن الموت أفضل من الشيخوخة المقعدة. كذلك صاغوا عقائد بشأن خلود النفس أنه إذا مات إنسان، بقي جزء منه، على الأقل، قيد الحياة. كل هذا كان محاولات، عبر التاريخ، لنزع الفرادة المرهبة لخبرة الموت.

وهكذا، فلأن المسيحية، كما اعتبروها، هي دين، كان عليها أن تقبل بوظيفة الدين الأساسية هذه: أن «تبرّر» الموت، وبالتالي أن تساعد. وإذ فعلت المسيحية ذلك تمثّلت، قليلاً أو كثيراً، تفسيرات الموت القديمة والكلاسيكية، وهي تفسيرات مشتركة علمياً بين الديانات كافة. ولكن لا عقيدة خلود النفس القائمة على أساس التعارض بين ما هو روحي وما هو مادي، ولا عقيدة الموت كانعتاق، ولا عقيدة الموت كعقاب هي، في الحقيقة، عقائد مسيحية. وإن تكامل هذه العقائد جميعاً مع النظرة المسيحية إلى الوجود قد أفسد اللاهوت المسيحي والتقوى بدل أن يوضحهما. وقد استمرت هذه العقائد فعّالة ما حييت المسيحية في عالم «متديّن»، أي في عالم يركز على الموت.

لكن هذه العقائد تعطّلت حالما استغنى العالم عن هذه الديانة العتيقة المرتكزة على الموت وأضحى « دهريا » . والعالم أضحى دهرياً لا لأنه بات « غير متديّن » أو « مادياً » أو « سطحياً » ، ولا لأنه « أضاع الدين » - كما لا تزال كثرة من المسيحيين تظن - بل لأن التفاسير القديمة لا تفسّر ، في الحقيقة ، [شيئاً] . قلما يدرك المسيحيون ، في الغالب ، أنهم هم أنفسهم ، أو بالأحرى ، أن المسيحية كانت عاملاً أساسياً في هذا الانعتاق من الديانة العتيقة . فالمسيحية ، من خلال رسالتها التي تقدم ملء الحياة ، هي التي ساعدت ، أكثر من أي شيء آخر ، على تحرير الإنسان من مخاوف الدين وتشاؤمه . والدهرية ، بهذا المعنى ، ظاهرة من ظواهر العالم المسيحي ، ظاهرة لم تكن لتكون ممكنة من دون المسيحية . الدهرية رفض للمسيحية من حيث إن المسيحية جعلت نفسها واحداً و « الديانة القديمة » ، ومن حيث إنها تفرض على العالم تلك « التفاسير » و « العقائد » الخاصة بالموت والحياة ، التفاسير والعقائد التي هدمتها المسيحية .

إلا أنه من الخطأ الجسيم اعتبار الدهرية مجرّد « غياب للدين » . واقع الحال أن الدهرية نفسها دين وهي تفسير للموت ومصالحة معه . الدهرية هي ديانة أولئك التعبين من تفسير العالم بالرجوع إلى عالم « آخر » لا يعرف عنه أحد شيئاً ، التعبين من تفسير الحياة على أساس مقولة « البقاء على قيد الحياة » ، وهو ما ليس لدى أحد من الناس فكرة عنه . الدهرية بكلام آخر هي ديانة التعبين من الحياة التي تستمد قيمتها من الموت . الدهرية

« تفسير » للموت بلغة الحياة. فهي تقول بأن العالم الأوحد الذي نعرف هو هذا العالم، وأن الحياة الوحيدة المعطاة لنا هي هذه الحياة، وأنه رهن بنا، نحن البشر، أن نجعلها ذات معنى، وعلى أغنى وأسعد ما يمكن أن تكون. طبعاً، الحياة تنتهي بالموت، وهذا أمر مؤسف، ولكن بما أن ذلك أمر طبيعي، بما أن الموت هو ظاهرة جامعة، فإن خير ما يمكن الإنسان أن يفعله بشأنه هو التسليم به كأمر طبيعي. ثم، ما دام الإنسان على قيد الحياة، فلا داع للتفكير بالموت، عليه بالأحرى أن يعيش وكأن الموت غير وارد. من هنا أن خير طريقة لنسيان الموت هي أن يشغل المرء نفسه، أن يكون نافعاً، متفانياً في سعيه نحو تحقيق المرامي النبيلة الكبرى، أن يبني، على الدوام، عالماً أفضل. وإذا كان الله موجوداً - وهناك العديد من كبار الدهريين يؤمنون بالله بقوة ويؤمنون بفائدة الدين لمشاريعهم الفردية والجماعية - إذا كان الله، في محبته ورحمته - ولكل منا عيوبه - يريد أن يكافئنا بإجازات أزلية يسمونها، تقليدياً، « خلوداً »، فهذا شأنه الكريم وحده. ولكن الخلود، ولو كان أزلياً، فهو ملحق بهذه الحياة، وكل الاهتمامات والقيم الحقة موجودة فيها. إن « الدار الجنائزية » الأميركية هي بالفعل رمز للديانة الدهرية بالذات، فهي تعبّر، في آن، عن الرضى الصامت بالموت كأمر طبيعي، وكذلك عن إنكار حضور الموت في الحياة.

الدهرية دين لأن لها إيمانها، ولها انقضائيتها الخاصة بها، وكذلك اخلاقياتها. الدهرية « فعّالة » (!) و « تساعد ».

وبصراحة، إذا كانت «المساعدة» هي المقياس، فعلينا أن نسلّم بأن الدهرية المرتكزة على الحياة تقدّم مساعدة أكبر من المساعدة التي يقدّمها الدين. ولكي يزاحم الدين الدهرية وجد أن عليه أن يقدّم ذاته كـ«تكيّف» مع الحياة، كـ«إرشاد»، كـ«إغناء»، وأن يكون له نصيب في الإعلانات الملصقة في الحافلات الكهربائية النفقية والباصات، أن يكون بمثابة إضافة قيّمة إلى «المصرف» والتجار الذين يمكن الإنسان أن يعتمد عليهم على أساس قاعدة «جربّه، ينفعك!». هذا وإن النجاح الديني للدهرية كبير لدرجة تدفع ببعض اللاهوتيين المسيحيين إلى التخلّي عما يعتبرونه مقولات تجاوزية في المسيحية، أو، بكلام أبسط، عن فكرة «الله» بالذات. هذا هو الثمن الذي علينا أن ندفعه إذا ما توسمنا في الإنسان العصري «فهماً» و «قبولاً». هذه هي مقولة عرفانيي [1] القرن العشرين.

لكن، هنا بالذات نصل إلى صلب الموضوع. فمساعدة الناس، بالنسبة للمسيحية، ليست هي المقياس. الحقيقة هي المقياس. ليس همّ المسيحية أن تساعد الناس عن طريق مصالحتهم مع الموت، بل أن تكشف لهم حقيقة الحياة والموت ليكون لهم، من خلال هذه الحقيقة، نصيب في الخلاص. ولكن، ليس الخلاص غير مساو لمساعدة الناس وحسب، بل هو، فعلياً، مناقض لها. لا، ليس سبب الخلاف بين المسيحية،

---

١ - العرفانية Gnosticism. وهي الموقف الفلسفي الذي يقول بأن معرفة المرء لحقائق الوجود هي المعرفة المستمدة من طاقات المرء الذاتية وقدراته.

من جهة، والدين والدهرية، من جهة أخرى، أنهما يقدّمان « مساعدة غير كافية »، بل بالضبط أنهما « كافيان »، أنهما يشبعان حاجات الناس. لو كان قصد المسيحية أن تنزع من الإنسان الخوف من الموت وتصالحه معه، لما كانت هناك حاجة إلى المسيحية، فالديانات الأخرى متفوقة، ولا شك، في هذا المجال. والدهرية جادة في إنتاج كائنات بشرية ترضى، بطيبة خاطر، وبصورة جماعية، لا فقط أن تعيش، بل كذلك أن تموت نصرة للقضية، كائنة ما كانت هذه القضية.

ليست المسيحية مصالحة مع الموت، المسيحية كشف للموت، وهي تكشف الموت لأنها كشف للحياة. المسيح هو هذه الحياة. فقط إذا كان المسيح هو الحياة يكون الموت ما تعلن المسيحية أنه إياه، أي العدو الذي يجب الفتك به، لا « سرّاً » يتعيّن تفسيره. إن الدين والدهرية، إذ يفسّران الموت، يعطيانه « وضعاً شرعياً » و « أساساً منطقياً »، يجعلانه « أمراً عادياً ». وحدها المسيحية تعلن أن الموت شاذ، إذن رهيب بالفعل. لقد بكى المسيح عند قبر لعازر. ولمّا دنت ساعة موته، «أخذ يحزن ويكتئب». هذا العالم وهذه الحياة، في ضوء المسيح، قد ضاعا ولم يعد بالإمكان مساعدتهما، لا لأن الخوف من الموت كامن فيهما، بل لأنهما قبلا الموت وجعلاه عادياً. أن يرضى المرء بعالم الله مقبرة كونية يجب إزالتها واستبدالها بـ« عالم آخر » شبيه بمقبرة هي « الراحة الأبدية »، أن يرضى المرء بذلك ثم يسمّيه ديناً، أن يحيا المرء في مقبرة كونية و« يتخلّص » يومياً من آلاف الجثث، ثم يتحمّس لـ « مجتمع

عادل » ويحيا سعيداً [كما لو لم تكن هناك مشكلة] ، فذاك هو سقوط الإنسان بعينيه. لا الفساد الأخلاقي ولا جرائم الإنسان هو ما يظهره كائناً ساقطاً ، بل « مثاله الإيجابي » الديني أو الدهري ، واكتفاؤه بهذا المثال. ومع ذلك ، فإن هذا السقوط لا يمكن أن يظهر على حقيقته إلا بالمسيح ، لأنه فقط في المسيح يكشف لنا ملء الحياة ، ويصبح الموت ، بالتالي ، « رهيباً » ، يصبح الموت هو السقوط بالذات ، يصبح العدو. إن هذا العالم - لا أي « عالم آخر » - وهذه الحياة - لا أية « حياة أخرى » - هما ما أعطي للإنسان بمثابة سر للحضرة الإلهية ، بمثابة شركة مع الله. فقط من خلال هذا العالم وهذه الحياة ، من خلال تحويلهما إلى شركة مع الله ، يكون الإنسان ما أراده الله أن يكون. ليست فظاعة الموت ، إذاً ، في كونه « النهاية » ولا في هلاك الجسد ، بل في أن الموت هو انفصال عن الله لانه انفصال عن العالم وعن الحياة. الأموات لا يسبّحون الله. بكلام آخر ، عندما كشف لنا المسيح الحياة ، بتنا قادرين على سماع الرسالة المسيحية أن الموت هو عدو الله. عندما بكى الحياة ، عندما عاين فظاعة الموت ، عند ذاك بدأت الغلبة على الموت.

٢

ولكن ، قبل الموت ، هناك النزع وهو نمو الموت فينا بالانحلال الجسدي والعاهات. هنا أيضاً لا مجال لتماهي

الموقف المسيحي وموقف العالم العصري، أو موقف «الدين».
الصحة، بالنسبة للعالم الدهري العصري، هي الحالة السوية الوحيدة للإنسان. المرض، إذن، يجب محاربته، والعالم العصري يحارب المرض، ولا شك، بضرواة. ومن بين أفضل إنجازات العالم العصري المستشفيات والطب. على أن للصحة حداً ثم يأتي الموت. ثمّ ساعة متى حلّت، نفذت فيها «موارد العلم». هذا الأمر يقبله العالم العصري بكل بساطة وبالهدوء نفسه الذي يقبل به الموت. ثمّ لحظة تأتي يسلّم فيها المريض للموت وينقل من جناح المستشفى، وهذا يتم بهدوء، بحسب الأصول والشروط الصحية المرعية، وكجزء من الروتين العام. ما دام الإنسان على قيد الحياة فإن كل ما في الطاقة يبذل إبقاء على حياته. حتى ولو كانت حاله يائسة لا يكشف ذلك له. لا يجوز للموت أن يكون جزءاً من الحياة. ورغم أن الناس يعرفون أن هناك من يموتون في المستشفيات، فإن اللهجة العامة والمزاج العام مشوبان بالتفاؤل المرح. إن موضوع عناية الطب العصري المجدية هو الحياة لا الحياة المائتة.

أما النظرة الدينية ففيها أن المرض لا الصحة هو الحالة «السوّية» للإنسان. فالألم والمرض والحزن، في هذا العالم المادي المتغيّر الفاني، هي الشروط العادية للحياة. أما المستشفيات والعناية الطبية فيجب توفرها، ولكن من قبيل الواجب الديني لا من قبيل الاهتمام بالصحة، في حد ذاتها. إن الصحة والشفاء، من وجهة نظر دينية، هما رحمة من الله أبداً، والشفاء الحقيقي هو «عمل عجائبي». ثم إن العجيبة هي

من الله ، يجترحها ، لا لأن الصحّة شيء صالح بل لأنها « تثبت » قدرة الله وتعيد الناس إليه .

لا انسجام بين هذين الموقفين في مضامينهما الأخيرة ، ولا ما يظهر ارتباك المسيحيين ، بهذا الشأن ، أكثر من تسليمهم بكلا الموقفين واعتبارهما معا مشروعين وأصليين. فأما قضية المستشفى الدهري فتحلّ بإنشاء مركز مسيحي للخدمات الدينية في المستشفى ، وأما قضية المستشفى المسيحي فبجعله عصرياً وعلمياً – أي دهرياً – ما أمكن. ثمّ ، ولا شك ، استسلام متنام للموقف الدهري على ما حلّلناه أعلاه . فخادم الكنيسة [الكاهن] العصري يميل لأن يصبح لا « مساعداً » للطبيب وحسب ، بل « أخصائي معالجة » في مجاله الخاص . وإن كافة أنواع التقنيات الخاصة بالعلاج الرعائي وزيارة المرضى في المستشفيات والاهتمام بهم ، مما يملأ فهارس المعاهد اللاهوتية ، كل ذلك دليل صارخ على [انزلاق الدين في مهاوي الدهرية] . ولكن هل هذا هو الموقف المسيحي – وإذا لم يكن كذلك ، فهل معنى هذا أن نعود ببساطة إلى الموقف التقليدي أي إلى الموقف « الديني » ؟

الجواب هو كلا ، ولكن لا عودة إلى الموقف « الديني » . علينا أن نكتشف الرؤية السرّية الخاصة بحياة الإنسان ، وهي رؤية لا تتغيّر ، لكنها معاصرة أبداً . وعلينا ، بالتالي ، أن نكتشف الرؤية الخاصة بألم الإنسان ومرضه ، وهي رؤية طالما اختزنتها الكنيسة ولو نسيناها ، نحن المسيحيين ، أو أسأنا فهمها .

تنظر الكنيسة إلى الشفاء كسر كنسي. ولكن، هنا يكمن سوء الفهم [الذي وقع فيه المسيحيون] خلال قرون طويلة من التماهي الكامل بين الكنيسة والدين. سوء الفهم هذا عانت منه كل الأسرار الكنسية وعقيدة الأسرار برمتها، حتى إن سر الزيت (المسحة) أصبح، في الواقع، هو إياه سر الموت وحدى «الشعائر الأخيرة» التي تفتح للإنسان ممراً آمناً إلى الأبدية. هناك خطر، اليوم، يتزايد بازدياد الاهتمام بالشفاء بين المسيحيين، وهو أن يفهم سر الزيت كسّر للصحة وكملحق للطب الدهري. كلتا النظرتين مغلوطتان لأنهما تغفلان الطبيعة الأسرارية لهذا العمل. إن السر، كما نعلم، دائماً ما يكون معبراً وتحوّلاً، لكنه ليس «معبراً» إلى ما هو «فائق الطبيعة» بل إلى ملكوت الله، إلى العالم الآتي، إلى حقيقة هذا العالم بالذات، إلى حياة العالم مفتداة ومستعادة بالمسيح. والسر تحوّل، لا من «الطبيعة» إلى ما هو «فائق الطبيعة»، بل من العتيق إلى الجديد. ليس السر، إذاً، «آية» يخترق بها الله، بمعنى، «نواميس الطبيعة»، بل هو ظهور للحقيقة الأخيرة بشأن العالم والحياة، بشأن الإنسان والطبيعة، الحقيقة التي هي المسيح.

والشفاء سرّ كنسي لأن القصد منه، أو قل نهايته، ليست الصحة بحد ذاتها، ليست استعادة الصحة البدنية، بل دخول الإنسان إلى عالم الملكوت، إلى «فرح وسلام» الروح القدس. كل شيء، في المسيح، في هذا العالم - وهذا معناه الصحّة والمرض والفرح والألم - أضحى صعوداً إلى الحياة الجديدة، دخولاً إليها وإلى رجائها وترقبها.

إن الألم والمرض، في هذا العالم، أمران عاديان، لكن عاديتهما، بالذات، هي الشاذة. فهما يكشفان الهزيمة القصوى والدائمة للإنسان والحياة، هزيمة لا يمكن لانتصارات الطب الجزئية، مهما كانت عجيبة، وبالفعل عجائبية، أن تزيلها. الألم، في المسيح، لا «يزال» بل يتحوّل إلى نصرة. الهزيمة نفسها تصبح انتصاراً، طريقاً، مدخلاً إلى الملكوت، وهذا هو الشفاء الحقيقي الوحيد.

هنا إنسان يتلوّى على سرير الوجع فتأتي الكنيسة إليه لتقيم سر الشفاء. من الممكن أن يكون الألم لهذا الإنسان، كما لسائر الناس في العالم، هزيمة، سبيلاً إلى الاستسلام الكامل للظلمة واليأس والوحشة. قد يكون نزعاً بالمعنى الحقيقي العميق للكلمة. ومع ذلك، قد يكون، في آن، النصرة الأخيرة للإنسان والحياة. لا تأتي الكنيسة إلى المريض لتردّ إليه صحته، لتحل، ببساطة، محل الطب متى استنفد الطب إمكاناته الخاصة به. الكنيسة تأتي إليه لتدخله إلى محبة المسيح، إلى نوره وحياته. الكنيسة لا تأتي إلى المريض لمجرد «تعزيته» في آلامه، لا تأتي «لتساعده» [على احتمالها] بل لتجعل منه شهيداً، شاهداً للمسيح في آلامه عينها. والشهيد هو من يعاين «السموات مفتوحة وابن الإنسان جالساً عن يمين الله» (أعمال ٧: ٥٦). الشهيد هو من ليس الله، في نظره، فرصة أخرى - وأخيرة - لإيقاف الألم الرهيب. الله هو حياته عينها. من هنا أن كل شيء في حياته يأتي إلى الله ويرقى إلى ملء المحبة.

في هذا العالم سيكون للناس اضطراب. والألم باق هنا،

باق كأمر « عادي » مروّع ، أقلّصه الإنسان بقوة ذاته ، إلى حد أدنى ، أم وفّر له الوعد الديني بثواب في « العالم الآخر » بعض الراحة . ومع ذلك ، فإن المسيح يقول « ثقوا ، أنا قد غلبت العالم » (يوحنا ١٦: ٣٣) . فمن خلال ألم المسيح ، لم يحظ الألم بأسره بمعنى وحسب ، بل باتت له أيضاً قوة أن يصير هو عينه علامة وسراً وإعلاناً ، وقدوماً » لتلك النصرة . إن هزيمة الإنسان ونزعه ، بالذات ، قد أضحيا طريقة حياة .

٣

أما بداية هذه النصرة فموت المسيح . هكذا يتمثّل الإنجيل السرمدي ، وهكذا يبقى « جهالة » ، لا لهذا العالم وحسب ، بل للدين أيضاً طالما أنه دين هذا العالم - « لئلا يتعطّل صليب المسيح » (١ كورنتوس ١: ١٧) -. إن ليتورجيا الموت المسيحي لا تبدأ ببلوغ المرء النهاية ، التي لا مفرّ منها ، وتسجية جثمانه في الكنيسة لأداء الشعائر الأخيرة ، فيما نقف من حوله نشهد ، بحزن ، مذعنين ، إزالة إنسان ما إزالة مهيبة من عالم الأحياء . تبدأ تلك الليتورجيا كل يوم أحد ، فيما تطرح الكنيسة الصاعدة إلى السماء ، عن نفسها ، « كل اهتمام دنيوي » ، تبدأ كل عيد ، وتبدأ ، بصورة أخص ، في فرح عيد الفصح . إن حياة الكنيسة ، بجملتها ، هي ، بمعنى ، السر الكنسي الخاص بموتنا ، لأن حياة الكنيسة هي ، برمتها ، إعلان لموت السيّد واعتراف بقيامته . ومع ذلك فإن المسيحية ليست دينا محوره

الموت ، ليست طقساً « سرياً » تقدّم لي فيه عقيدة « موضوعية » للخلاص من الموت ، في إطار احتفالات بهية ، وتستدعي مني إيماناً بها لأفيد من « مكاسبها » .

أن يكون المرء مسيحياً ، أن يؤمن بالمسيح ، معناه أن يعرف ، بطريقة تتخطى العقل ، ولكن ، على نحو واثق نسمّيه الإيمان ، أن المسيح هو حياة كل حياة ، أنه الحياة نفسها ، وبالتالي حياتي أنا . « فيه كانت الحياة والحياة كانت نور الناس » . كل العقائد المسيحية - كالتجسد والفداء والكفّارة - كلها تفسيرات لذلك الإيمان وخلاصات لا « علّة » له . فقط عندما نؤمن بالمسيح ، تصبح كل هذه التأكيدات « مشروعة » و « متماسكة » . بيد أنّ الإيمان هو القبول ، لا بهذه « المقولة » أو تلك عن المسيح ، بل بالمسيح نفسه حياة ونوراً للحياة . « لأن الحياة قد أظهرت وقد رأيناه ونشهد ونخبركم بالحياة الأبدية التي كانت عند الآب وأظهرت لنا » (١ يوحنا ١ : ٢) . الإيمان المسيحي ، بهذا المعنى ، مختلف جذرياً عن « المعتقد الديني » . فنقطة انطلاقه ليست « المعتقد » بل المحبة . كل معتقد ، في ذاته وبذاته ، جزئي ، كسري ، سريع العطب . « لأننا نعلم بعض العلم ونتنبأ بعض التنبؤ . . . أما النبوءات فستبطل ، والألسنة فستنتهي ، والعلم فسيبطل » . وحدها المحبة لا تسقط أبداً (١ كورنثوس ١٣) . وإذا كانت المحبة تعني أن حياتي هي في من أحب ، أو بالأحرى أن من أحب أضحى « مضمون » حياتي ، فإن محبة المسيح معناها أن أعرفه ، أن أقتنيه بمثابة حياة لحياتي .

وحده اقتناء المسيح كحياة، وحده «فرح وسلام» الشركة مع المسيح، وحدها الثقة بحضوره، يجعل الاعلان عن موت المسيح والاعتراف بقيامته ذا معنى. من غير الممكن لقيامة المسيح في هذا العالم أن تكون «واقعاً موضوعياً». فالسيد الناهض من القبر ظهر لمريم وهي «رأته واقفاً ولم تعرف أنه المسيح». وقف عند شاطئ بحر طبريا «ولم يعرف التلاميذ أنّه يسوع». وفي الطريق إلى عمواس أمسكت أعين التلميذين عن معرفته. إنّ الكرازة بالقيامة لا تزال جهالة لهذا العالم، ولا غرو، فحتى المسيحيون أنفسهم يميعونها فيقصرونها، عملياً، على العقائد ما قبل المسيحية حول الخلود والبقاء. إذا كانت عقيدة القيامة مجرد «عقيدة» بالفعل، إذا كان يتعيّن الإيمان بها كحدث «مستقبلي»، كسر من أسرار «العالم الآخر» فإنها لا تفرق، جوهراً، عن سائر العقائد المختصة بـ«العالم الآخر»، ومن الممكن بسهولة الخلط بينها وبين تلك العقائد. فسواء كانت هذه العقيدة عقيدة خلود النفس أو قيامة الجسد، فأنا لا أعرف منها شيئاً، وكل نقاش هنا محض «تخمين». الموت يبقى المعبر السرّي إياه إلى مستقبل سرّي. إنّ الفرح العظيم الذي شعر به التلاميذ عندما عاينوا السيد الناهض من بين الأموات، وذاك «اللهب في القلب» الذي عرفوه في الطريق إلى عمواس، لم يحصلا لأن أسرار «عالم آخر» قد كشفت لهم، بل لأنهم عاينوا الرب. وهو أرسلهم إلى البشارة والكرازة لا بقيامة الأموات – لا بعقيدة عن الموت – بل بالتوبة وغفران الخطايا، بالحياة الجديدة،

بالملكوت. وهم أذاعوا ما عرفوه، أنّ الحياة الجديدة في المسيح قد بدأت وأنّه هو الحياة الأبدية والملء وقيامة العالم وفرحه.

إنّ الكنيسة هي المدخل إلى حياة المسيح القائمة من الموت، وهي الشركة في الحياة الأبدية، «فرح وسلام في الروح القدس». الكنيسة هي ترقُّب «النهار الذي لا يعروه مساء»، نهار الملكوت، لا ترقّب أي «عالم آخر»، بل نهار ملء كل شيء وكل الحياة في المسيح. فيه أصبح الموت عينه فعل حياة، لأنه هو ملأ الموت من ذاته، من حبّه ونوره. فيه «كل شيء لكم... العالم أم الحياة أم الموت أم الأشياء الحاضرة أم المستقبلة، كل شيء لكم، وأما أنتم فللمسيح والمسيح لله» (١كور ٣: ٢١- ٢٣). وإذا ما جعلت هذه الحياة الجديدة حياتي أنا، إذا ما جعلت ذاك الجوع والعطش إلى الملكوت جوعي وعطشي أنا، إذا ما جعلت ترقّب المسيح والثقة بأن المسيح هو الحياة ملكيّ أنا، فإن موتي أنا سيكون، كذلك، فعل شركة مع حياة المسيح. فلا حياة ولا موت يمكن أن يفصلنا عن محبة المسيح. أنا لا أدري متى ولا كيف يكتمل كل شيء في المسيح. لكني أعرف أنّ هذا العبور الكبير، في المسيح، عبور العالم، قد بدأ، وأن نور «العالم الآتي» يأتينا في فرح الروح القدس وسلامه لأن المسيح قد قام والحياة قد سادت. أخيراً أنا أعرف أنّ هذا الإيمان وهذا اليقين هو الذي يملأ معنى وفرحاً كلمات القديس بولس التي نقرأها كلما احتفلنا «عبور» أخ لنا، برقاده في المسيح:

«لأنّ الرب نفسه بهتاف بصوت رئيس ملائكة وبوق الله سوف ينزل من السماء والأموات في المسيح سيقومون أولاً. ثم نحن، الأحياء الباقين، سنخطف جميعاً معهم في السحب لملاقاة الرب في الهواء. وهكذا نكون مع الرب دائماً» (١ تسالونيكي ٤: ١٦- ١٧).

الفصل السابع

وأنتم شهود لذلك

لا حاجة هنا لتكرار ما سبق أن قيل مرات عديدة، وعلى نحو جيّد جداً، أن الكنيسة هي خدمة رسولية، وأن الخدمة الرسولية هي جوهر الكنيسة وحياتها بالذات. لكن ثمّ حاجة لأن نذكر أنفسنا ببعض «أبعاد» الخدمة الرسولية المسيحية التي غالباً ما ضرب عنها الصفح منذ أن ارتضت الكنيسة أن تكون مؤسسة، في هذا العالم، وأن يكون لها موقعها اللائق كـ «دين عالمي».

على أنه لا بدّ لنا، أولاً، من بضع كلمات بشأن واقعنا الإرسالي الراهن. كائنة ما كانت إنجازات الخدمة الرسولية المسيحية في الماضي، فإن علينا، اليوم، وبكل صدق وأمانة، أن نواجه إخفاقاً مزدوجاً: إخفاقاً في تحقيق أي «انتصار» جوهري على الديانات العظيمة الأخرى في العالم، وإخفاقاً في التغلّب، بطريقة تذكر، على الدهرية السائدة المتنامية في حضارتنا. فأما بالنسبة للديانات الأخرى، فإن المسيحية تقف في عداد هذه الديانات. ولا شك أنه قد ولى الزمن الذي كان المسيحيون فيه قادرون على اعتبار هذه الديانات بدائية وأنه لا بد لها من أن تتلاشى إزاء «التفوّق» البديهي للمسيحية. فنحن

لا نقول بأن هذه الديانات لم تتلاش وحسب ، بل إنها تبرهن ، اليوم ، عن حيّوية مميّزة وتقتنص لنفسها أتباعاً حتى مما يسمّى بالمجتمع « المسيحي » . أما الدهرية ، فلا ما يظهر عجزنا عن مكافحتها أكثر من الالتباس والانقسام الحاصلين بشأنها بين المسيحيين أنفسهم وإن الرفض الكلي العنيف للدهرية في كافة مظاهرها من قبل « الأصولية » المسيحية ليصطدم بالقبول شبه الحماسي الذي يبديه ، بشأنها، من يفسّرون المسيحية وفقاً لمعطيات ما يعرف بـ « العالم العصري » و « الإنسان العصري » . من هنا عمليات إعادة التقويم المستمرّة التي يقوم بها المسيحيون بشأن مهمة الخدمة الرسولية وأساليبها وموقعها ووظيفتها في العالم .

من الممكن في هذا الصدد ، تبيّن تيّارين أو نزعتين أساسيتين : أولهما الموقف الديني الذي سبق أن تحدثنا عنه في الفصل الأول . فإن الغرض من الخدمة الرسولية ، في إطار هذا الموقف ، هو نشر الدين على أساس أنه حاجة من حاجات الإنسان الأساسية . اللافت هنا أنه ، حتى الكنائس الأكثر تقليدية وطائفية وانعزالية من غيرها تقبل بفكرة التعايش وديانات أخرى ، كما تقبل كافة ألوان « الحوار » و « التقارب » . كل ذلك يقوم على أساس فرضية مؤدّاها أن ثمّ ديانة أساسية و « قيماً دينية وروحية » ينبغي الدفاع عنها في مواجهة الإلحاد والمادية وسواهما من أشكال اللادين . وليس المسيحيون « الليبراليون » وحدهم المستعدّين للتخلّي عن الفكرة القديمة القائلة بأن الخدمة الرسولية هي الكرازة بالديانة الواحدة ،

الحقيقية، الجامعة، المعارضة لسائر الديانات الأخرى، واستبدال تلك الفكرة بجبهة مشتركة تضمّ كافة الديانات في مواجهة العدو الواحد الذي هو الدهرية. ليس المسيحيون «الليبراليون» وحدهم المستعدّين لذلك بل المسيحيون الغلاة أيضاً. وحيث إن كل الديانات مهدّدة بما تحرزه الدهرية من تقدّم، حيث إن الدين و «القيم الروحية» آخذ في الانحطاط، فإن على المتدينين، إلى أي دين انتموا، أن يتناسوا خلافاتهم ويتحدوا دفاعاً عن هذه القيم.

ولكن ما هي هذه «القيم الدينية الأساسية»؟ إذا ما حلّل أحدنا هذه القيم، بصدق وأمانة، فلن يجد أياً منها مختلفاً، «في أساسه»، عما تذيعه الدهرية، في أحسن أحوالها، وتقدمه للناس. الأخلاق؟ الاهتمام بالحقيقة؟ الأخوّة البشرية والتعاضد؟ العدالة؟ نكران الذات؟ ولنقلها بكل صراحة، ثمّ شغف بهذه «القيم»، في أوساط «الدهريين»، يفوق اهتمام الهيئات الدينية المنظّمة بها، وهي التي تكيّف نفسها، بيسر، والحد الأدنى من الأخلاق واللامبالاة العقلية والخرافات والتقليدية الميتة. وماذا يبقى؟ «القلق» والمشكلات الشخصية التي لا تعد ولا تحصى. هذه يدّعي الدين الكفاءة والتفوّق في مواجهتها. ولكن حتى هنا، يستعير الدين، في تعامله وهذه «القضايا» مخزون «العلاجات النفسية» الدهرية ومفرداتها. على سبيل المثال، أليست «القيم» التي تؤكد في كتب «الوجيز في السعادة الزوجية» هي إياها، في الواقع، دينياً ودهرياً، وكذلك اللغة والصور والتقنيّات المعروضة؟

كأن في الأمر تتناقضاً. والواقع أن الديانة الأساسية المكروز بها، التي يقتبلها الناس على أنها السبيل الأوحد للقضاء على الدهرية، إن هي، في الواقع، سوى استسلام لها. هذا الاستسلام يمكن أن يحدث - وهو حادث بالفعل- لدى كافة الطوائف مع اختلاف في اللون بين كنيسة مستقلة في الضواحي ورعية تراثية ليتورجية لها دستور إيمان وهرمية كهنوتية. فالاستسلام يقوم لا على التخلي عن دساتير الإيمان والتقاليد والرموز والعادات - الأمور التي نجد الإنسان الدهري الذي أرهقته الوظيفة شغوفاً بها - بل على اقتبال وظيفة الدين عينها باعتبار أنها تعزيز للقيمة الدهرية التي هي مساعدة الناس، لا فرق أكانت المساعدة مساعدة في بناء الشخصية أو في راحة البال أو في تأكيد الخلاص الأبدي. في هذا الاتجاه يبشّر بالدين ويقبله الملايين من المؤمنين العاديين اليوم. وإنه لأمر يدعو إلى الدهشة حقاً كم هو قليل الفرق، في الوعي الذاتي الديني، عند من ينتمون إلى طوائف تبدو عقائدها بعيدة كل البعد، إحداها عن الأخرى. فحتى لو غيّر المرء دينه فليس ذلك، في العادة، سوى لأنه يلقى في ما يقتبل «مزيداً من المساعدة» لا مزيداً من الحقيقة. وهكذا فإنه فيما يناقش الرؤساء الدينيون قضية الوحدة المسكونية، فيما بينهم، في مستوى القمة، ثمّ وحدة مسكونية فعلية قد تحقّقت في مستوى الجذور، وحدة تتمثل في هذه المدعوة «ديانة أساسية». هنا، في هذا الاتجاه، يكمن مصدر نجاح الأديان الظاهر في بعض بقاع العالم، كأميركا، حيث تعود النهضة

الدينية المذهلة، بصورة أولية، إلى تدهّر الدين[1]. ولكن، هنا أيضاً، يكمن مصدر الانحطاط الديني حيث لم يعد للإنسان وقت كاف ينظر فيه إلى نفسه وإلى قلقه، وحيث لم تزل «الدهرية» ثابتة على وعدها الكبير بالخبز والحرّية.

ولكن، إذا كان هذا هو الدين، فإن انحداره سيستمر، سواء اتخذ شكل التخلي المباشر عن الدين أو فهم الدين كذيل للعالم الذي كفّ، منذ زمن بعيد، عن اعتبار الله مرجعاً له ولنشاطه. في إطار هذا الانحطاط الديني العام نقول إن «للديانات الكبرى» غير المسيحية حظاً أوفر في البقاء من المسيحية. ويجوز السؤال، أليس بعض «التقاليد الروحية» غير المسيحية «أكثر فائدة» من المسيحية من وجهة نظر ما يتوقعه الناس اليوم من الدين؟ فالإسلام والبوذية يوفّران «إشباعاً» و «عوناً» دينياً ممتازاً، لا للبدائيين من الناس وحسب، بل لأرفع الناس ذكاء وثقافة أيضاً. ألم تكن للحكمة المشرقية وللصوفية المشرقية جاذبية تكاد لا تقاوم عند المتديّنين أينما كانوا؟ وإنه ليخشى أن بعض الجوانب «الصوفية» في الأرثوذكسية يدين بشعبيته المتنامية في الغرب، اليوم، إلى الظن بتماهيه والصوفية المشرقية. فالكتابات النسكية المجموعة في

١ - تدهّر الدين Secularisation of religion. وهو جعل الدين من هذا الدهر.

٢ - الفيلوكاليا Philocalia. وهي مختارات من الكتابات الآبائية النسكية. لقد ظهر في تاريخ الكنيسة عدد من هذه المختارات، من أبرزها وأقربها إلينا عهداً، الفيلوكاليا التي قام بجمعها، باليونانية، مكاريوس الكورنثي ونيقوديموس الذي من الجبل المقدّس، والتي

الفيلوكاليا[٢] لاقت رواجاً منقطع النظير لدى بعض الفئات الباطنية التي لا تبالي كثيراً بحياة المسيح وموته وقيامته. وإن الاهتمامات الروحية التي تشغل هذه الفئات الباطنية لا تفرق كثيراً، في نهاية المطاف، عن تلك التي يبديها أكثر الوعّاظ حماسة للمسيح بشأن الخلاص الشخصي و «الثقة بالحياة الأبدية». ما هو معروض، في كلتا الحالتين، هو «بعد روحي» للحياة لا يمسّ «البعد المادي» ولا يغيّره، وهذا البعد المادي هو العالم عينه، وهو يفعل ذلك دونما شعور بالذنب. إنه لسؤال غاية في الدقة حقاً أن نعرف ما إذا كان بعض أنماط الخدمة الرسولية المسيحية المعاصرة المتستر بستار تقليدي لا يمهّد السبيل، في الواقع، إلى «دين عالمي» ليس فيه إلا القليل القليل من الإيمان الذي غلب العالم.

٢

أما النزعة الثانية فتتمثّل في قبول الدهرية. والدهرية، على ما يظنّ إيديولوجيو ثمّ مسيحية «لا دينية»، ليست العدو ولا ثمرة فقدان الإنسان الدين، ولا هي خطيئة ولا مأساة. الدهرية هي بلوغ العالم «سن الرشد»، وهذا ما يتعيّن على المسيحية الإقرار به وقبوله كأمر عادي تماماً: «الاستقامة تقضي بالاعتراف

طبعت لأول مرة في العام ١٧٩٢. بعد ذلك بقليل ظهرت ترجمة لها في السلافونية، قام بوضعها بابيسي فاليتشكوفسكي، ثم ترجمة بالروسية.

بأن علينا أن نحيا في العالم كما لو لم يكن هناك إله » . إن وجهة النظر هذه جرى ، حديثاً ، التوسع فيها في عدة مؤلفات بارزة ولا حاجة إلى التبسط فيها ههنا . المهم ، بالنسبة إلينا ، هو أن الخدمة الرسولية ، في هذا السياق ، يصار النظر إليها ، أولياً ، من زاوية التضامن البشري . فالمسيحي هو « إنسان للآخرين » يشارك ، بصورة كاملة غير مشروطة ، في الحياة البشرية ، من منظور تنقله إليه قصة يسوع الناصري . الخدمة الرسولية لا تتمثّل في الكرازة بالمسيح ، بل في أن يكون الناس مسيحيين في حياتهم (!) .

ثمّ ، ولا شك ، هنا ، « توكيدات » قيمة جداً . فأول كل شيء ، لا بد من الاعتراف بأن الدهرية هي ظاهرة « مسيحية » وهي حصيلة الثورة المسيحية . فقط في إطار التاريخ الذي يبدأ بتلاقي أثينا وأورشليم ، يمكن إيجاد تفسير لهذه الظاهرة . إنه ، فعلاً ، خطأ جسيم يرتكبه ذوو النزعة الدينية المناهضة للدهرية حين يتغاضون عن أن الدهرية هي ثمرة الحقائق المسيحية المصابة بالجنون ، وهم ، إذ يرفضون الدهرية ، هكذا بكل بساطة ، فإنما يرفضون ، واقعا ، بعض التوثبات والآمال التي هي ، في أساسها ، مسيحية . صحيح أنه من خلال « الدهرية » ، لا بالتلاقي الديني المباشر مع المسيحية ، يقدر أبناء « الديانات العظيمة » الأخرى أن يفهموا بعض أبعاد الفكر والخبرة التي بدونها لا يمكن المسيحية أن « تلقى أذناً صاغية » . وصحيح أيضاً أن المسيحية ، في مسيرتها التاريخية ، قد عادت إلى الثنائيات التي كانت سائدة قبل المسيحية لجهة « المقدّس »

و « الدنيوي » ، والجهة الروحي والمادي ، وأنها بذلك قد قلّصت رسالتها الخاصة وجعلتها تنحرف عن خطها التراثي . إلا أنه مع الإقرار والاعتراف بكل ذلك ، تبقى الحقيقة الأخيرة التي يبدو المسيحيون ، دعاة الدهرية ، عمياناً بإزائها ، أن الدهرية - بسبب « أصلها » المسيحي ، وبسبب الختم المسيحي الذي لا يمّحي عليها - هي مأساة وخطيئة . فهي مأساة لأن الإنسان بعد ما ذاق الخمرة الجيّدة ، آثر ولا يزال يؤثر العودة إلى الماء الخالص ، وبعد ما رأى النور الحقيقي ، اختار نور منطقه هو . إنه لمن الدلالة بمكان أن أنبياء ودعاة « المسيحية المدهرنة » يشيرون إلى « الإنسان العصري » بصفته من « يستعمل الكهرباء » ويتشكل وفقاً لمتطلبات « الصنائعانية »[١] و « النظرة العلمية إلى الكون » ، فيما لا يؤخذ الشعر والفن والموسيقى والرقص في الحسبان . أجل ، « الإنسان العصري » « بلغ النضج » وأضحى راشداً رصيناً ، لكنه ، بكل أسف ، يعي آلامه وغربته ولا يعي الفرح ، يعي الجنس ولا يعي الحب ، يعي العلم ولا يعي « السر » . وبما أنه يعرف أنه ليست هناك « سماء » ، لا يمكنه أن يفهم صلاة « أبانا الذي في السموات » ولا التأكيد أن السماء والأرض مملوءتان من مجده . والمأساة أيضاً خطيئة لأن الدهرية هي كذبة بشأن العالم . « أن يحيا المرء في العالم كما لو لم يكن هناك اله ! » لكن الأمانة للإنجيل والتراث المسيحي برمته ، لخبرة كل قديس وكل كلمة من كلمات الليتورجيا المسيحية ، هذه الأمانة تستدعي خلاف ذلك تماماً : أن يحيا المرء في العالم ناظراً إلى

١ - الصنائعانية Industrialism. ما يتعلق بالصناعة .

كل شيء فيه كإعلان إلهي، كعلامة لحضور الله، كفرح بمجيئه، كدعوة إلى الدخول في شركة معه، كرجاء بالملء فيه. فمنذ العنصرة والمؤمنون بالمسيح يعرفون أن هناك ختماً وشعاعاً وعلامة من علامات الروح القدس على كل شيء. يعرفون أن المسيح هو حياة العالم وأن العالم كله قد أضحى فيه، من جديد، ليتورجيا وشركة وصعوداً. من هنا أن القبول بالدهرية، كما لو كانت الحقيقة بشأن العالم، هو تغيير للإيمان المسيحي الأصيل يطال العمق والأساس إلى حد يتحتم معه طرح السؤال: أعن نفس المسيح نتحدث، في الواقع، أم عن مسيحين مختلفين؟

٣

لقد كان القصد الوحيد من هذا الكتاب إظهار، أو بالأحرى، إقامة الدليل على أن الخيار بين قصر المسيحية على الدين أو على الدهرية ليس الخيار الأوحد، وأن مأزقا كهذا هو، في الواقع، مأزق زائف. «وأنتم شهود لذلك...». شهود لأية أشياء؟ لقد حاولنا أن نعرض لهذه الأشياء بلغة لا يمكنها أن تفي بالغرض. يقيننا أنه في صعود الكنيسة إلى المسيح، في فرح العالم الآتي، في الكنيسة كسر لملكوت السموات - كعطية، كبداية، كحضور، كوعد، كواقع وكترقب لهذا الملكوت - في كل ذلك يكمن مصدر الخدمة المسيحية برمتها وبدايتها. فقط، انطلاقاً من نور وفرح حضور

المسيح نقدر أن نستعيد العالم كحقل لعملنا المسيحي، نقدر أن نرى واقع العالم كما هو فنكتشف ما ينبغي علينا عمله. إن الخدمة الرسولية المسيحية هي دائماً في بدايتها. فاليوم، أنا مرسل إلى العالم في فرح وسلام، و «قد نظرت النور الحقيقي» وأخذت الروح القدس، وشهدت للحب الإلهي.

ما الذي أنوي عمله؟ ماذا على الكنيسة وعلى كل مسيحي أن يعمل في هذا العالم؟ ما هي خدمتنا المسيحية؟

عن هذه الأسئلة لا توجد إجابات جاهزة. «كل شيء يتوقف» على آلاف العوامل. لا بد لنا، بالطبع، من توظيف كافة قوانا الذهنية وحكمتنا وتنظيماتنا وتخطيطاتنا في كل آن. ولكن – وهنا تكمن النقطة الوحيدة التي أردنا إبرازها في هذه الصفحات – «كل شيء يتوقف» أولياً على كوننا شهوداً حقيقيين لفرح الروح القدس وسلامه، لتلك الحياة الجديدة التي جعلنا شركاء فيها في الكنيسة. الكنيسة هي سر الملكوت، لا لأنها تقتني أفعالاً تأسست إلهياً هي «الأسرار»، بل لأنها، أولاً وقبل كل شيء، الإمكانية المعطاة للإنسان ليرى، في هذا العالم، ومن خلاله، «العالم الآتي»، ليرى و «يحيا»، في هذا العالم، في المسيح. فقط عندما نلاحظ في ظلمة هذا العالم أن المسيح سبق له أن ملأ الكل من ذاته، إذ ذاك يتكشف لنا الكل ويعطى لنا ممتلئاً معنى وجمالاً. المسيحي هو من كيفما تطلّع وجد المسيح وفرح فيه. وهذا الفرح يحوّل كل مخططاته وبرامجه البشرية، كل قراراته وانشطته، ويجعل من خدمته الرسولية بأسرها سرّ عودة العالم إلى ذاك الذي هو حياة العالم.

ملحقات

١

العبادة في عصر دهري (*)

«الكل هو في غير مكان»

جوليان غرين

أن نجمع معاً لفظة عبادة وعبارة عصر دهري بقصد ربطهما الواحدة بالأخرى، يفترض أن يكون لنا، فيما يبدو، فهم واضح لكلتيهما، وأنَّنا نعرف الحقائق التي تنطويان عليها، وأنَّنا نتحرَّك انطلاقاً من أرضية صلبة سبق لنا أن سبرناها بشكل كامل. ولكن هل هذا هو واقع الحال فعلاً؟ أستهل محاضرتي بسؤال، لاسيما وأنِّي مقتنع أنه بالرغم من الاهتمام العام، اليوم، بعلم دلالات الألفاظ وتطورها، فإنَّ ثمة قدراً كبيراً من الالتباس يعتور المعنى الدقيق للألفاظ المتداولة في هذه المناقشة.

الواقع أنَّه ليس هناك إجماع ولا إطار مرجعي واحد مقبول من الجميع بشأن مفهومي العبادة والدهرية، وبالتالي بشأن مسألة

* هذه محاضرة ألقيت في مؤتمر السيندسموس العام الثامن المنعقد في العشرين من تموز ١٩٧١ في الكلية الهيلينية في بروكلن، ماساتشوستس. نُشرت لأول مرّة في فصلية القديس فلاديمير اللاهوتية، المجلّد ١٦، العدد ١ (١٩٧٢).

تداخلهما، لا بين المسيحيين بصورة عامة، ولا حتى بين الأرثوذكس أنفسهم. من هنا أنَّ محاضرتي هي محاولة، لا لحل المشكلة، بقدر ما لتوضيحها، ما أمكن، ضمن منظور أرثوذكسي متماسك. في رأيي أنَّ الأرثوذكس ، عندما يعالجون المشكلات الناجمة عن «أوضاعنا» الراهنة، فإنَّهم يقبلونها في صيغها الغربية بيسر. ولا يبدو أنَّهم يدركون أنَّ التراث الأرثوذكسي يمدُّهم، قبل كل شيء، بإمكانية ، وبالتالي بضرورة إعادة صياغة هذه القضايا ذاتها ووضعها في سياق قد يكون غيابه أو تشويهه، في الوجدان الديني الغربي، هو السبب في «المآزق» العصرية الكثيرة التي نعاني منها. وفي نظري، إنَّ القضايا المرتبطة بالدهرية والعصر الدهري هي أكثر ما يستدعي إمعاناً للنظر، في هذا السياق.

٢

جرت، خلال هذه السنوات الأخيرة، دراسة الدهرية، وصفاً وتحليلاً وتحديداً، على نطاق واسع، ولكن لم تشدّد أي من هذه الدراسات، على حد علمي، على نقطة أعتبرها جوهرية. هذه النقطة تكشف، بالفعل، وخيراً من سواها، الطبيعة الحق للدهرية، ويمكنها، بالتالي، أن تعطي مناقشتنا اتّجاهاً صحيحاً.

عندي أنَّ الدَّهرية هي، فوق كل شيء، إنكار للعبادة. وأشدِّد على أنَّها إنكار، لا لوجود الله، أو لثمَّ تيار تجاوزي،

وبالتالي، لدين ما. إذا كانت الدهرية، بتعابير لاهوتية، هرطقة، فهي، قبل كل شيء، هرطقة بشأن الإنسان، إنكار لكون الإنسان كائناً عابداً، كائناً تشكل العبادة، بالنسبة إليه، الفعل الجوهري الذي يثبّت إنسانيته ويحقّقها. الدهرية إنكار قاطع، كيانياً ومعرفتياً، للكلمات التي كانت «دائماً وفي كل مكان وللجميع» هي «الظهور» الحق لعلاقة الإنسان بالله وبالعالم وبنفسه: «إنَّه لحق وواجب أن نرتِّل لك ونباركك ونسبِّحك ونشكرك ونسجد لك في كل مكان سيادتك...».

هذا التحديد للدهرية يحتاج، بكل تأكيد، إلى توضيح. فجليّ أنَّه لا يمكن أن يقبل به أولئك الكثر، اليوم، الذين، عن وعي أو عن غير وعي، يقصرون المسيحية على الفئات الفكرية التي تتناول «مستقبل المعتقد»، أو الفئات الاجتماعية الأخلاقية التي تهتم بـ«الخدمة المسيحية للعالم»، الذين يظنون، بالتالي، أنَّه ينبغي أن يكون ممكناً إيجاد، لا نوع من التسوية، بل انسجام أعمق بين «عصرنا الدهري» والعبادة. إذا كان دعاة ما ليس في أساسه سوى إذعان المسيحية للدهرية، إذا كان هؤلاء على حق، فإنَّ مشكلتنا برمتها تقتصر، بطبيعة الحال، على إيجاد، أو ربَّما على اختراع عبادة مقبولة موافقة للنظرة الدهرية عند الإنسان العصري. وهذا، في الواقع، هو الاتّجاه المعتمد اليوم من قبل الغالبية الساحقة من المصلحين الليتورجيين. ما ينشدونه هو عبادة «تعكس» أشكالها ومضمونها حاجات الإنسان العصري وتطلعاته، أو، بكلام آخر، حاجات الدهرية ذاتها. أيضاً وأيضاً أقول إنَّ الدهرية ليست مساوية للإلحاد، وقد كان لها دائماً توق خاص

بها إلى التعبير «الليتورجي»، على ما في ذلك من مفارقة. ولكن، إذا كان تحديدي للموضوع مصيباً فإنَّ هذا المبحث هو طريق مقطوع لا رجاء منه، إن لم نقل، بصراحة، إنَّه عديم المعنى، وصياغة موضوعنا - «العبادة في عصر دهري» - تظهر، أوَّل ما تظهر، تناقضاً داخلياً في التعبير، تناقضاً يستدعي إعادة تقويم جذرية للمشكلة برمتها، وصياغتها من جديد.

٣

لكي أثبت أنَّ تحديدي للدهرية - «إنكار للعبادة» - صحيح، عليَّ أن أثبت أمرين. الأمر الأوَّل يختصُّ بالعبادة: يجب إثبات أنَّ مفهوم العبادة ذاته ينطوي على فكرة، لا عن علاقة الإنسان بالله وحسب، بل بالعالم أيضاً. والأمر الثاني يختص بالدهرية: يجب إثبات أنَّ هذا المفهوم للعبادة هو، بالضبط ، ما ترفضه الدهرية جهراً وضمناً معاً.

لنلق أوَّلاً نظرة على العبادة. من السخرية، ولكن من الدلالة بمكان على وضع لاهوتنا الراهن، فيما يبدو لي، أن يكون تاريخ الأديان وعلم ظواهره هو المصدر الذي يمدّنا بالإثبات ههنا، لا لاهوتيونا. وقد تجاهلوا، عملياً، دراسة العبادة دراسة علمية، إن لجهة الأشكال أو المضمون. حتى عندما كانت هذه الدراسة في مراحلها الأولى وكانت تنحو منحى معادياً للمسيحية، حتى يومذاك بدا أنَّ تاريخ الأديان وعلم ظواهره كان يعرف عن طبيعة العبادة ومعناها أكثر مما كان يعرف اللاهوتيون الذين

أصرّوا على قصر الأسرار على فئات «الشكل» و «المادة» و «السببية» و «الشرعية»، الذين، في الحقيقة، أقصوا التراث الليتورجي عن تبصراتهم اللاهوتية.

ولكن، لا شك أنّنا لو نظرنا إلى العبادة، بصورة عامة، ولليتورجيا المسيحية بصورة خاصة، في ضوء ما بات يشكل اليوم علم ظواهر دينياً ناضجاً منهجياً، لكان لا بد لنا من التسليم بأن المبدأ عينه الذي بنيت عليه هذه الليتورجيا وتلك العبادة، المبدأ الذي حدّد نموّها وأعطاه الشكل الذي هو عليه، هذا المبدأ هو القائل بالطبيعة الأسرارية للعالم ولمكانة الإنسان فيه.

إنّ لفظة «أسراري» تعني هنا أنّ الحدث الأساسي الأولي الذي لا يعبّر عن نفسه في العبادة وحسب، بل تشكّل كلّ العبادة، في الحقيقة، «ظاهرة» له – من حيث الأثر والخبرة –، هذا الحدث هو أنّ العالم، سواء في كليته ككون أو في حياته وصيرورته كزمن وتاريخ، هو ظهور إلهي وواسطة لإعلان الله عن نفسه وحضوره وسلطانه. بكلام آخر لا يجعل هذا الحدث فكرة الله في موقع العلّة الذهنية المقبولة لوجود العالم، بل «يتحدث» عن الله بالفعل، وهو، في ذاته، واسطة أساسية لمعرفة الله والدخول في شركة معه. أن يكون العالم كذلك هو طبيعته الحق ومصيره الأخير. ولكن، إذا كان الأمر كذلك، فالعبادة هي، بالفعل، عمل أساسي، والانسان كائن عابد بصورة أساسية، لأنه في العبادة فقط يجد الانسان

مصدر وإمكان تلك المعرفة التي هي الشركة، تلك الشركة التي تحقّق ذاتها كمعرفة أصيلة لله، ومن ثمّ للعالم، شركة مع الله ومن ثمّ مع كل ما هو موجود. من هنا اعتماد مفهوم العبادة على حدس العالم واختباره ك «ظهور» إلهي. في العبادة، يعتلن العالم في طبيعته الحق وفي دعوته ك «سر كنسي».

وهل يجب عليّ، حقاً، ان أعيد إلى ذاكرتكم تلك المعطيات المتواضعة «المعتبرة بديهية» لدرجة انه قلما يرد ذكر لها حتى في أرفع معارفنا اللاهوتية قدراً، المعطيات التي يتجاهلها القوم تجاهلاً كاملاً في مناقشاتهم «التفسيرية»[1]، والتي يتوقف عليها، ببساطة، وجودنا بالذات ككنيسة، كخليقة جديدة، كشعب لله، كهيكل للروح القدس؟ نحن نحتاج إلى ماء وزيت وخبز وخمر لنكون في شركة مع الله، لنعرفه. لكن هذا الدخول في شركة مع الله، من جهة أخرى - وهنا يكمن تعليم، ان لم يكن كتبنا اللاهوتية العصرية، فأقله الليتورجيا ذاتها - اقول هذا الدخول في شركة مع الله بوساطة «المادة» هو ما يكشف لنا المعنى الحقيقي للمادة، أي للعالم بالذات. فقط في الزمن نستطيع ان نعبد، ولكن العبادة هي التي، في نهاية المطاف، لا تكشف لنا معنى الزمن وحسب، بل تجدّده أيضاً. لا عبادة من دون

---

١ - التفسيرية Hermeneutics، أو أصول تفسير الكتاب المقدّس. ففيما تشير لفظة Exegesis، في العادة، إلى عملية تفسير النص الكتابي تفسيراً نقدياً استنتاجياً، تشير لفظة Hermeneutics إلى العلم أو الفن الذي به تبتدع الطرق التفسيرية النقدية.

اشتراك للجسد، من دون كلمات وصمت ونور وظلمة وحركة وسكون. ولكن، في العبادة ومن خلالها، تأخذ كل التعابير الأساسية للإنسان، في علاقته بالعالم، إطارها المرجعي الأخير، وتعتلن في أسمى معانيها وأعماقها.

من هنا ان لفظة «أسراري» تعني أنه اذا كان العالم وساطة عبادة ووساطة نعمة فليس ذلك عرضاً، بل كشفا لمعناه واستعادة لجوهره وتحقيقاً لمصيره. ان «أسرارية العالم الطبيعية»[1] هي التي تجد تعبيراً عن ذاتها في العبادة، وتجعل هذه العبادة الوظيفة الأساسية للإنسان، قاعدة وينبوع حياته وأنشطته كإنسان. والعبادة من حيث هي ظهور لله هي ظهور للعالم أيضاً، ومن حيث هي دخول في الشركة مع الله هي دخول في الشركة الوحيدة الحق مع العالم، وأخيراً، من حيث هي معرفة لله هي الملء الأخير لكل معرفة بشرية.

٤

والآن، قبل أن آتي إلى نقطتي الثانية التي هي الدهرية كنكران للعبادة، ثمة ملاحظة ضرورية أبديها. إذا كنت قد ذكرت، آنفاً، علم تاريخ الأديان وظواهره، فلأن هذا المجال من مجالات المعرفة يثبت في مستواه، وتبعاً لمنهجيته الخاصة به، ان هذه حقاً هي طبيعة ومعنى لا العبادة المسيحية وحسب بل

---

١ - أسرارية العالم الطبيعية Natural Sacramentality. وهي القول بأن العالم إناء طبيعي للحضرة الإلهية.

العبادة بصورة عامة، العبادة كظاهرة أساسية جامعة. إلّا أنَّ ما يجب على اللاهوتي المسيحي ان يسلّم به، في نظري، هو ان هذا صحيح، بصورة خاصة، بالنسبة لليتورجيا المسيحية التي تكمن فرادتها في انبثاقها من الإيمان بالتجسّد الإلهي، من السرّ العظيم الشامل، سر «الكلمة الصائر جسداً». إنَّه لمن الأهمية بمكان، بالنسبة لنا، في الحقيقة، أن نتذكَّر أنَّ فرادة العبادة المسيحية وجدَّتها ليستا في أنَّه لا توجد هناك اتصالية [1] للعبادة المسيحية بالعبادة «عموماً»، كما حاول بعض الغيارى المدافعين عن المسيحية أن يثبتوا، في الوقت الذي حاول فيه علم تاريخ الأديان وظواهره قصر المسيحية وعبادتها على الديانات الباطنية الوثنية. الفرادة هي أنَّه في المسيح اكتملت هذه الاتصالية، وفيه تجد معناها الفعلي الجديد والأخير، بحيث تأتي بكل العبادة «الطبيعية» إلى منتهاها. المسيح هو تمام العبادة كتسبيح وصلاة، كشكر وذبيحة، كشركة ومعرفة، لأنَّه هو «الظهور» الأخير للإنسان ككائن عابد، وهو ملء ظهور الله وحضوره من خلال العالم. المسيح هو السر الحق الكامل لأنه اكتمال «أسرارية» العالم الأساسية.

---

١ - الاتصالية واللاإتصالية Continuity & Discontinuity. يعتمد الأب الكسندر شيمان على هذين المفهومين ليبرز أمرين أساسيين متكاملين في العبادة: الأول أن في العبادة المسيحية ما يمتّ بصلة وثيقة إلى العبادات التي سبقتها - هذا يسميه اتصالية (متصلية، استمرارية...) Continuity -، والثاني أن في العبادة المسيحية ما هو جديد بالكلية ولا وجود له في العبادات القديمة بحال - وهذا يسميه لاإتصالية (لا متصلية، لا استمرارية، انقطاعية...) Discontinuity.

ولكن، إذا كانت اتِّصالية الليتورجيا المسيحية بمجمل العبادة المسيحية تنطوي، في ذاتها، على مبدأ معادل لها في الأهمية هو مبدأ «اللاإتِّصالية»، إذا كانت العبادة المسيحية من حيث هي اكتمال لكل العبادة وخاتمة لها هي بداية، في آن، وعبادة جديدة كلياً، فليس ذلك لأنَّ العالم غير قابل لأن يكون ، كيانياً، سرَّ المسيح، كلا، بل لأنَّ العالم أنكر المسيح لما قتله، وإذ فعل ذلك أنكر مصيره هو وملأه هو. من هنا أنَّه إذا كانت قاعدة كل العبادة المسيحية هي التجسُّد الإلهي، فإنَّ مضمونها الحقيقي هو دائماً الصليب والقيامة معاً. والحياة الجديدة في المسيح، الرب المتجسِّد، هي، عبر هذه الأحداث، «مستترة مع المسيح في الله»، وهي «ليست من هذا العالم». لا بدَّ للعالم الذي أنكر المسيح من أن يموت في الإنسان، إذا ما كان للعالم أن يصبح، من جديد، واسطة شركة ومشاركة في الحياة التي أشرقت من القبر وفي الملكوت الذي لا ينتمي إلى «هذا العالم»، والذي ما زلنا، بحسب هذا العالم، ننتظر مجيئه.

وهكذا فإنَّ الخبز والخمر - أي طعام هذا العالم ومادته، ورمزه بالذات، وبالتالي مضمون تقدمتنا لله - ينبغي، لكي يتحولا إلى جسد المسيح ودمه ويصبحا شركة في ملكوته، أن «يرفعا» في الأنافورا، أن يخرجا من «هذا العالم». فقط عندما تترك الكنيسة في الإفخارستيا هذا العالم وتصعد إلى مائدة المسيح في ملكوته تعاين، بالفعل، أنَّ السماء والأرض مملوءتان من مجده وأنَّ الله قد «ملأ الكل من ذاته» . تعاين ذلك وتعلن عنه. ولكن هذه «اللاإتصالية»، هذه الرؤية لكل شيء جديداً،

هي ممكنة، فقط، لأنَّ ثمّ اتِّصالية موجودة أوّلاً، لأنَّ الروح القدس يجعل «كل شيء جديداً» ولا يخلق «أشياء جديدة». ولأنَّ العبادة المسيحية، بجملتها، دائماً ما تكون تذكاراً للمسيح «في الجسد» فهي قادرة على أن تكون، كذلك، تذكاراً لملكوته، أي توقُّعاً وترقُّباً له. فقط لأنَّ ليتورجيا الكنيسة دائماً ما تكون كونية، أي دائماً ما تتمثَّل الخليقة كلها في المسيح، وهي تاريخية أبداً، أي تتمثَّل الزمن كله في المسيح، لأنَّ ليتورجيا الكنيسة هي كذلك فهي قادرة على أن تكون انقضائية أيضاً، أن تجعلنا مشتركين، بالفعل، في الملكوت الآتي.

هذه هي، إذاً، الفكرة عن علاقة الإنسان بالعالم كما ينطوي عليها مفهوم العبادة. إنَّ العبادة، تحديداً وفعلاً، هي حقيقة قائمة، لها أبعادها الكونية والتاريخية والانقضائية، وهي، بالتالي، التعبير، لا عن مجرَّد «التقوى» بل عن نظرة شاملة جامعة إلى الوجود. إن أولئك القلائل الذين أَخذوا على عاتقهم مسؤولية دراسة العبادة عموماً والعبادة المسيحية خصوصاً، سيوافقون، حتماً، على أنَّ هذا المفهوم للعبادة، في مستوى التاريخ وعلم الظواهر على الأقل، قابل للإثبات الموضوعي. من هنا أنَّه إذا كان ما يسميه الناس اليوم عبادة هو عبارة عن نشاطات ومشاريع ومقاولات لا علاقة لها، في الواقع، بهذا المفهوم للعبادة، فإنَّ المسؤولية في ذلك تقع على الالتباس المريع في استعمال الألفاظ، في زمن أضحى كل شيء فيه ملتبساً.

٥

بإمكاننا الآن أن ننتقل إلى نقطتي الثانية. قلت إنَّ الدهرية هي قبل كل شيء نقض للعبادة. إذا كان ما قلناه عن العبادة صحيحاً، ألا يكون صحيحاً، بالقدر عينه، أنَّ الدهرية، سراً وجهراً، تتمثَّل في رفض تلك المقولة عن الإنسان والعالم التي ترمي العبادة إلى التعبير عنها وإلى نقلها؟

هذا النقض للعبادة هو، فوق ذلك، في أساس الدهرية، وهو معيارها الداخلي. ولكن كما سبق أن ذكرت، ليست الدهرية متماهية، بحال، والإلحاد. فالدهري العصري غالباً ما يقبل بفكرة الله. ما ينكره، بقوة، هو، بالضبط، الطابع السرِّي للإنسان والعالم. ينظر الدهري إلى العالم باعتباره حاوياً، في ذاته، معناه ومبادئ المعرفة والحركة. قد يستخرج الدهري من الله معنى وقد ينسب إلى الله أصل العالم والنواميس التي تتحكَّم به. قد يسلِّم، دونما صعوبة، بإمكان تدخُّل الله في وجود العالم. قد يكون له إيمان باستمرار الحياة بعد الموت وبخلود النفس، وقد يربط بين الله ونزعاته في مداها الأخير، كمثل المجتمع العادل والحريَّة والمساواة بين البشر. بكلام آخر، قد «ينسب» الإنسان الدهري دهريته إلى الله وقد يجعلها «متدينة»، تشكِّل موضوع برامجه الكنسية ومشروعاته المسكونية واجتماعات الكنيسة ومادة «اللاهوت». كلّ ذلك لا يغيِّر شيئاً من المضمون الدهري الأساسي لنظرته إلى الإنسان والعالم، لاسيما وأنَّه في عالم ينظر إليه ويختبر ويتعامل معه على أساس قواعده الخاصة به ومن أجل

ذاته. كل ذلك لا يغيّر شيئاً من رفضه الأساسي «للإعلان الإلهي»، أي للحدس الأولي أنَّ كل ما في العالم، والعالم نفسه، لا تكمن علّته ومبدأ وجوده في موضع آخر وحسب، بل هو، كذلك، ظهور لهذا الموضع الآخر وحضور له، وأن ذلك هو بالفعل حياة الحياة، وأنَّ انقطاع الكل عن هذا «الظهور» هو ظلمة وسخف وموت ليس إلّا.

وأكثر ما يتكشَّف جوهر الدهرية، كنكران للعبادة، في تعاطي الإنسان الدهري معها. فهو، بمعنى، مهووس بالعبادة، على ما في ذلك من مفارقة. إنَّ «قمة» الدهرية الدينية في الغرب هي الماسونية. والماسونية، في جملتها تقريباً، تتألَّف من احتفالات متقنة للغاية مليئة بـ«الرمزية». إنَّ هارفي كوكس، نبي «المدينة الدهرية»، بعدما وضع كتابه الذي كان من أكثر الكتب رواجاً في أيامه، شعر بالحاجة إلى إلحاقه بكتاب آخر عن «الاحتفال». فالحقيقة أنَّ الاحتفال، اليوم، موافق لذوق العصر. إنَّ أسباب هذه الظاهرة التي قد تبدو مميَّزة، بسيطة، وهي لا تدحض، بحال، النقطة التي أثرتها، بل تؤكّدها. هذه الظاهرة تثبت، من جهة، أنَّه مهما كانت درجة دهرية الإنسان أو حتى إلحاده، فإنَّه يبقى «كائناً عابداً»، بصورة أساسية، يبقى في حنين، أبداً، إلى طقوس وشعائر، مهما كان المضمون المعروض عليه خاوياً ومصطنعاً. كذلك، إذ تثبت هذه الظاهرة عدم قدرة الدهرية على خلق عبادة أصيلة، فإنَّها تكشف التضاد المأساوي القائم، في نهاية المطاف، بين الدهرية والنظرة المسيحية الأساسية إلى الوجود.

مثل هذا العجز يمكن ملاحظته، بالدرجة الأولى، في موقف الإنسان الدهري ذاته من العبادة وفي اعتقاده الساذج بأنَّ العبادة يمكن، ككل شيء آخر في العالم، أن تكون بناء عقليا، كما يمكن أن تكون نتيجة تخطيط و «تبادل في وجهات النظر» ونتيجة مناقشات. من الدلالات على ذلك، المناقشات المألوفة بشأن الرموز الجديدة، كما لو كان بالإمكان «تصنيع» هذه الرموز. كل ما في الأمر، هنا، هو أنَّ الإنسان الدهري عاجز، بنيوياً، عن أن يرى في الرموز أكثر من «مساعدات سمعية بصرية» الغرض منها نقل الأفكار. خلال الشتاء المنصرم، أمضى فريق من الطلاب والأساتذة المنتمين إلى معهد لاهوتي معروف جداً، فصلاً دراسياً كاملاً عملوا فيه على ابتداع «قداس إلهي» موضوعه المحافظة على البيئة والفيضان في الباكستان. لا شكَّ أنَّ قصدهم كان حسناً. المشكلة أنَّ فرضياتهم كانت فاسدة. فلقد ظنُّوا أنَّ العبادة التقليدية لا تمت بصلة إلى هذه الموضوعات، وليس عندها ما تقوله بشأنها، وأنَّه ما لم يكن الكلام عن «موضوع» ما في القداس الإلهي صريحاً، ما لم يكن هذا الموضوع هو «محور» القدَّاس الإلهي، فإنَّه يكون حتماً خارج المنال الروحي للخبرة الليتورجية. إنَّ الإنسان الدهري ولع جداً، اليوم، بألفاظ كـ «الرمزية» و «السر» و «التحوّل» و «الاحتفال» وسائر الألفاظ الطقوسية. إلَّا أنَّ ما لا يدركه هو أنَّ استعماله لهذه المفردات ينبئ، في الواقع، بموت الرموز وانحلال السر. وهو لا يدرك ذلك لأنَّه برفضه للطبيعة الأسرارية للعالم والإنسان، لا يرى في الرموز سوى رسوم توضيحية للأفكار والمفاهيم، وهي ليست كذلك بحال. لا الأفكار ولا المفاهيم

يمكن الاحتفال بها، لا فرق أكانت عن «السلام» أو «العدل» أو حتى عن «الله». سر الشكر ليس رمزاً للصداقة والمعيَّة، ولا لأي نشاط مهما كان مرغوباً فيه. لا شكَّ أنَّ السهرانة أو الصيام هو فعل رمزي، ولكن بمعنى أنَّه يعبِّر دائماً عن الكنيسة ويظهرها ويحقِّقها كترقُّب، وهو، في ذاته، ذاك الترقُّب والاستعداد. فإذا ما جعلنا السهرانة أو الصيام «رمزاً» للاحتجاج السياسي والمقولات الإيديولوجية، إذا ما استعملنا هذا الرمز كواسطة لما ليس غاية له، إذا ما ظننَّا أنَّه بالإمكان استعمال الرموز الليتورجية على نحو عشوائي فإنَّ ذلك يعني موت العبادة، رغم النجاح الظاهر الذي يمكن لهذه «الاختبارات» أن تحقِّقه، ورغم الشعبية التي يمكن أن تستقطبها.

ما من أحد اختبر العبادة الحق، ولو مرَّة واحدة، إلَّا واستبان له، للحال، مضمونها. فهو يعرف أنَّ ما يعتبر، بالنسبة للإنسان الدهري، عبادة موافقة لواقع الحال، لا ينسجم البتَّة وواقع حال العبادة الحق. هنا بالذات،في هذا الإخفاق الليتورجي البائس الذي بدأنا نرى نتائجه المدمِّرة، تكشف الدهرية عن خوائها الديني، ولا أتردَّد في القول أيضاً إنَّها تكشف جوهرها المعادي للمسيحية.

٦

ولكن، هل يعني كل ذلك أن نصرف النظر عن الموضوع الذي نحن بصدد معالجته: «العبادة في زمن دهري»؟ هل يعني ذلك أنَّه ليس لدينا، نحن الأرثوذكس، ما نؤديه في هذا الزمن

الدهري سوى إقامة طقوسنا «التراثية البهجة» أيام الآحاد، وأن نقضي بقية أيام الأسبوع في نمط «مدهرن» من العيش، نشارك في نظرة إلى الوجود لا تمت إلى هذه الطقوس بصلة؟

إنَّ جوابي عن هذا السؤال هو النفي القاطع. فأنا مقتنع أنَّ القبول بهذا «التعايش» الذي يدعو إليه الكثيرون اليوم، ممن يبدو أنَّهم مسيحيون حسنو النيَّة، إنَّ القبول بهذا التعايش سيفضي بنا، عاجلاً أم آجلاً، وربَّما عاجلاً أكثر منه آجلاً، إلى تفكك ما نريد أن نحافظ عليه ونخلِّده. أكثر من ذلك أني مقتنع أنَّ مثل هذا التفكك قد بدأ بالفعل، وهو مستتر وراء «مؤسساتنا» الكنسية المقاومة للنعمة (!)، المنشغلة بالدفاع عن حقوقها القديمة وامتيازاتها وحقّها في الأولية واتِّهام إحداها الأخرى بأنَّها «غير قانونية»، مستتر وراء دورنا الأسقفية الهانئة وتقويّاتنا المبرّرة لذاتها. هذه التقويات سنتناولها بالبحث بعد قليل.

ما يجب علينا أن نفهمه، قبل كل شيء، هو أنَّ المشكلة التي نحن في صدد مناقشتها تزداد تعقيداً بسبب ما يخفق «المحافظون»، أصحاب النوايا الحسنة، عندنا، في فهمه، رغم تشهيرهم بالدهرية وإدانتهم لها. إنَّ المسألة هي مسألة صلة حقيقية بين الدهرية، في أصلها وتطوُّرها، والمسيحية. فالدهرية - وهذا ما ينبغي تأكيده أيضاً وأيضاً - هي الابنة غير الشرعية للمسيحية، كما هو، في نهاية المطاف، حال كل الإيديولوجيات الدهرية التي تطغى اليوم على العالم. هي إبنة غير شرعية، وليست كما يدَّعي الدعاة الغربيون إلى ضرورة قبول المسيحية بالدهرية بأنَّها ولد شرعي. الدهرية هرطقة مسيحية، والهرطقة تشويه دائماً، مبالغة وبالتالي

تقطيع لأوصال ما هو حق. الهرطقة تأكيد «خيار» واحد وعنصر واحد على حساب سواه من العناصر، وكذلك تحطيم لكاثوليكية الحقيقة، أي للحقيقة الجامعة. غير أنَّ الهرطقة دائماً ما تكون، في آن، سؤالاً مطروحاً على الكنيسة، سؤالاً يتطلَّب جوابه جهداً في الفكر المسيحي والضمير. إنَّ إدانة هرطقة ما هو أمر سهل نسبياً. ما هو أصعب من ذلك بكثير هو رصد السؤال الذي تنطوي عليه هذه الهرطقة وإعطاء هذا السؤال جواباً موافقاً. هذه كانت، في كل حال، طريقة تعامل الكنيسة مع «الهرطقات» في الماضي. فدائماً ما كانت هذه الهرطقات باعثاً على عمل إبداعي في الكنيسة، بحيث تصبح إدانة الهرطقة، في مداها الأخير، توسيعاً وتعميقاً للإيمان المسيحي ذاته. فلكي يصدّ القديس أثناسيوس الآريوسية دافع عن استعمال عبارة «مساو للجوهر» التي سبق أن اعتبرت، في إطار لاهوتي آخر، هرطوقية وأدينت. لهذا السبب لاقى القدِّيس أثناسيوس مقاومة عنيفة، لا من قبل الآريوسيين وحسب، بل من قبل «المحافظين» أيضاً وهم الذين نظروا إليه كما لو كان صاحب بدعة. ومع ذلك، بدا واضحاً، في نهاية المطاف، أنَّه هو الذي أنقذ الأرثوذكسية، وأن عمى «المحافظين» قد ساعد الآريوسيين، عن وعي أو عن غير وعي. من هنا، أنَّه إذا كانت الدهرية، كما أنا مقتنع، هي الهرطقة الكبرى في زماننا الحاضر، فإنَّ ذلك يستدعي من الكنيسة لا مجرَّد إبسالات، وهو، حتماً، لا يستدعي مساومات، بل جهداً، قبل كل شيء، جهداً لفهم الموضوع، على حقيقته، لكي يمكن، في نهاية المطاف، التغلب على الدهرية بالحق.

إن فرادة الدهرية واختلافها عن الهرطقات الكبرى، في زمن الآباء، تكمنان في أنَّ هذه الهرطقات نشأت ، في الماضي، نتيجة لقاء المسيحية بالهيلينية، فيما الدهرية هي نتيجة عطل طرأ على المسيحية نفسها، على تجلِّيها في العمق. إنَّ قصر الوقت يحول دون معالجة هذه النقطة بالتفصيل. لذلك سوف أقتصر على مثل واحد يرتبط بموضوعنا ارتباطاً مباشراً. في أواخر القرن الثاني عشر، أدين لاهوتي لاتيني اسمه برنغاريوس التوري[1] بسبب تعليمه عن سر الإفخارستيا. موقف برنغاريوس كان أنَّ حضور المسيح في العناصر الإفخارستية هو حضور «مستيكي» أو «رمزي»، إذن غير حقيقي. فما كان من المجمع اللاتراني[2] الذي أدانه -: وهنا بيت القصيد - سوى أن عكس الصيغة التي عرضها برنغاريوس فأعلن أنَّ حضور المسيح في سر الإفخارستيا هو حضور حقيقي، إذن «غير مستيكي». القضية المصيرية هنا هي، بالضبط، الفصل والتضاد بين الحقيقة والمستيكية، وإقرار كلا الجانبين بأنَّ الأمرين متنافران. على هذا النحو يكون اللاهوت الغربي قد صرَّح بأنَّ ما هو «مستيكي» أو «رمزي» هو غير حقيقي، وأنَّ ما هو حقيقي هو غير رمزي. هذا الحدث كان، في الواقع، بمثابة إنهيار في المفهوم الأساسي للسر الكنسي المسيحي، إنهيار «للتماسك» القائم بين حقيقة الرمز ورمزية الحقيقة، انهيار لفهم المسيحية الأساسي للخليقة باعتبار أسراريتها الكيانية. ومنذ ذلك الحين والفكر المسيحي، وفقاً

---

١ - برنغاريوس التوري Berengar of Tours (١٠١٠ - ١٠٨٨).

٢ - المجمع اللاتراني Lateran Council، وهو الرابع بين المجامع اللاترانية (١٠٥٩).

للتيار المدرسي السكولاستيكي[1] وما تبعه، لا يكفّ عن اعتبار الحقيقة والمستيكية متعارضين، وعن رفض «الحقيقة الرمزية» و «الرمزية الحقيقية» المتمثلة في النظرة المسيحية إلى الوجود. وإن مقولة «كما لو لم يكن الله موجوداً» لا تعود، في الأساس، إلى بونهوفر[2]، أو إلى أي داعية من دعاة «المسيحية اللادينية». هذه المقولة كانت موجودة، ضمناً، في الأكوينية[3] وفي تمييزها، في نظرية المعرفة، بين العلّة الأولى والعلل الثانية. هنا تكمن، بالفعل، علّة الدهرية التي لا تعني، في مداها الأخير، سوى تأكيد استقلالية العالم واكتفائه الذاتي فيما يختصّ بالعقل والمعرفة والفعل. إنَّ سقوط الرمزية المسيحية قد أدَّى إلى انقسام بين «ما هو طبيعي» وما هو «فائق الطبيعة»، وهذا الانقسام أضحى هو

---

١ - المدرسية أو السكولاستيكية Scholasticism. وهي التراث التعليمي الخاص بمدارس القرون الوسطى. والسكولاستيكية، بصورة خاصة، هي طريقة في التفكير الفلسفي واللاهوتي ترمي إلى فهم أفضل للحقيقة المعلنة بواسطة السيرورة العقلانية.

٢ - ديتريش بونهوفر (١٩٠٦- ١٩٤٥). وهو راع ولاهوتي ألماني لوثري. أشهر مؤلفاته «رسائل وأوراق من السجن» نشر بالألمانية في ١٩٥١، وبالإنكليزية في ١٩٥٣، وفيه يصبّ اهتمامه على دهرنة الإنسان المتنامية ويركز على الحاجة إلى التكلّم عن الله على نحو دهري.

٣ - الأكوينية، نسبة إلى القديس (الغربي) توما الأكويني (١٢٢٥- ١٢٧٤). فيلسوف ولاهوتي. اعتمد في تعاطيه مع الكتاب المقدّس، وبالتالي مع اللاهوت والروحانيات، على فلسفة أرسطاطاليس. أبرز مؤلفاته: الخلاصة ضد الأمميين، والخلاصة اللاهوتية. وهذا الأخير يعتبر قمة اللاهوت المنظوم في القرون الوسطى.

الإطار الوحيد للفكر والخبرة المسيحيين. وسواء ارتبط «ما هو طبيعي» بما هو «فائق الطبيعة» بنوع من المقاربة الكيانية، كما في اللاهوت اللاتيني، أم كانت هذه المقاربة مرفوضة، كما في لاهوت كارل بارت[1]، فإنَّ الأمر سيّان. ففي وجهتي النظر، كلتيهما، يكفّ العالم عن أن يكون السر «الطبيعي» لله، كما يكف السر الفائق الطبيعة عن أن يكون له أي «اتصال» بالعالم.

ولكن، لا نخطئن، فإنّ الإطار اللاهوتي الغربي، والحق يقال، قد جرى تبنّيه في الشرق الأرثوذكسي أيضاً. فمنذ نهاية العصر الآبائي ولاهوتنا غربي أكثر منه شرقي. وإذا كان بالإمكان اعتبار الدهرية هرطقة غربية وكذلك ثمرة «الانحراف» الأساسي في اللاهوت الغربي، فإنّ اللاهوت السكولاستيكي الذي اجتاحنا قد نفذت إليه هذه الهرطقة، ولقرون خلت، رغم شجبنا بقوة لروما والبابوية. إنّه لأمر مثير للعجب حقاً، وليس مجرّد صدفة، أنّ الأرثوذكس الأكثر تطعماً بالنفسية الغربية هم أنفسهم غلاة الأرثوذكس الذين تنطبع أطرهم الفكرية بطابع التقيّد الحرفي بالحق الكنسي وبطابع القياس المنطقي. هؤلاء تقوم

---

١ - كارل بارت (١٨٨٦-١٩٦٨). لاهوتي بروتستانتي سويسراني بارز. في رأيه أن المسيحية تؤكد تجاوزية الله وتفوّقه اللامحدود، وهذا معناه أن العقل البشري لا ينفع شيئاً. ومنذ السقوط، أضحى الإنسان، بصورة كاملة، تحت طغيان الخطيئة. فكل قدراته الطبيعية، بما في ذلك عقله، باتت منحرفة، حتى إن كل ما يعرف بـ«اللاهوت الطبيعي» والديانة القائمة على أساس الخبرة قد أصبح غير ممكن. ثم إن إعلان الله الوحيد هو في يسوع المسيح، وكلمة الله هي وسيلة الاتصال الوحيدة بين الله والإنسان.

أطرهم الفكرية على أساس ثنائية « ما هو طبيعي » وما هو « فائق الطبيعة » ، مع أنّ هذه الثنائية ، في نظرنا ، هي بمثابة خطيئة الغرب الجدّية . ما أن يسلّم المرء بهذه الثنائية حتى لا يعود هناك فرق ، لاهوتياً، بين أن « يقبل » بالعالم كما في حال الغربيين المتحمّسين « للمسيحية الدهرية » ، وأن يرفضه ، كما في حال « الغلاة الأرثوذكس » المنادين بالخراب الرؤيوي الآتي . فالإيجابية المتفائلة التي للأول والسلبية المتشائمة التي للثاني هما ، في الواقع ، وجهان لعملة واحدة . إنّ كلاً منهما ، إذ ينكر على العالم « أسراريته » الطبيعية ، ويقيم تعارضاً جذرياً بين ما هو « طبيعي » وما هو « فائق الطبيعة » ، إنّما يجعل العالم مقاوماً للنعمة ، ويفضي ، في نهاية المطاف ، إلى الدهرية . هنا بالذات ، في هذا السياق الروحي والنفسي تأخذ قضية العبادة في علاقتها بالدهرية العصرية معناها الحقيقي .

٧

من الواضح أنّ هذا اللاهوت « المغربن» ، بعمق ، قد كان له أثر خطير على العبادة ، أو ، بالأحرى ، على خبرة العبادة وفهمها ، وعلى ما أسميته في كتابي « مدخل إلى اللاهوت الليتورجي » بـ« التقوى الليتورجية » . لقد كان له هذا الأثر الخطير لأنّه أشبع رغبة عميقة ، عند الإنسان ، إلى ديانة شرعية تفي بحاجته إلى ما هو « مقدّس » - أي إلى ما هو مقبول ومضمون إلهياً - وتفي ، كذلك ، بحاجته إلى ما هو

«دنيوي» - أي إلى الحياة الطبيعية الدهرية التي ليست عرضة لتحدي الله الدائم ومتطلباته المطلقة - . هذه الديانة هي نكوص إلى ذلك الدين الذي يضمن، من خلال التعاطي التجاري (!) المنظّم و «القدسات»، أقول يضمن الأمان وراحة البال في هذه الحياة، كما يضمن حقوقاً معقولة للدخول إلى «العالم الآخر». إنّ هذا الدين سبق للمسيح أن شجبه بكل كلمة من تعليمه، وهو ما أدّى به، في نهاية المطاف، إلى الصلب. لا شكّ أنّه أيسر على المرء أن يحيا ويتنفّس في حدود التمييز بين ما هو مقدّس وما هو دنيوي، ما هو طبيعي وما هو فائق الطبيعة، ما هو طاهر وما هو نجس. أيسر على المرء أن يفهم الدين بلغة «المحرّمات» المقدّسة والفروض والواجبات الناموسية، والاستقامة الشعائرية و «الجوازية» القانونية. لكنه أصعب عليه، بكثير، أن يدرك أنّ مثل هذا الدين هو حليف الدهرية بالتضاد، ولا يشكّل أي تهديد لها.

ومع ذلك، فإنّ هذا هو، بالضبط، ما حصل لتقوانا الليتورجية، لا للعبادة، بحد ذاتها، من ناحية صيغها وبناها التي كان من الصعب جداً أن يطرأ عليها تغيير يذكر لأنّها كانت تقليدية جداً ومعزولة جداً عن حياة الكنيسة. ما حدث، إذاً، أصاب فهمنا لهذه الصيغ، أصاب ما نتوقعه، وبالتالي، ما نتلقّاه من العبادة. إذا كانت العبادة، كما ارتسمت في التراث الليتورجي وفي قانون العبادة في الكنيسة، قد بقيت كما هي، فإنّ فهم المؤمنين لها أضحى محكوماً، وعلى نحو متزايد، بتلك الفئات الفكرية ذاتها التي يرفضها التراث الليتورجي

الأرثوذكسي، بكل كلمة فيه وبروحه كلها. إنّ المأساة العميقة هنا هي أنّ عبء هذه الفئات بات مقبولاً اليوم إلى درجة أنّ أية محاولة لشجبها وإظهار عدم موافقتها لروح الليتورجيا الأصيلة ولمعنى هذه الليتورجيا إنّما يقابل باتهام أصحابها بالعصرنة[1] وغير ذلك من الخطايا المميتة. على أنّه من المهم الانتباه إلى أنّ هذه المواجهة ليست مواجهة كلامية سطحية، ولا هي واحدة من تلك العواصف الأكاديمية التي غالباً ما لا تحدث أي اضطراب يذكر في الكنيسة. هذه المواجهة، في الحقيقة، هي مسألة حياة أو موت، لأنّه هنا، وهنا فقط، يمكن للدهرية، كهرطقة هجومية، أن تلقى تشخيصها المسيحي المناسب وأن تدحض.

إنّ قصر الوقت يجبرني على الاكتفاء بمثل واحد أبيّن فيه كيف أنّ قسمة العالم إلى ما هو «طبيعي» وما هو «فائق الطبيعة» إنّما هي قسمة أدّت، دونما شك، إلى تغيير عميق في تقوانا الليتورجية، وهي قسمة لم تؤد فقط إلى فك الارتباط بين الله والإنسان والعالم، بل ألغت، كذلك، «الاتّصالات» و«التبادل» القائم فيما بينها.

فمثلاً، مباركة المياه وتحويلها إلى «مياه مقدسة» قد يكون لها معنيان مختلفان تماماً. فقد تعني، من جهة، تحويل ما هو دنيوي، أي ما هو خاو أو حيادي دينياً، إلى ما هو مقدّس، أي أنّ الماء لا يعود ماءً، بل يتحوّل إلى شيء مقابل له كما المقدّس

---

١ - العصرنة Modernism.

مقابل للدنيوي. هنا لا يكشف فعل المباركة شيئاً عن الماء، وبالتالي عن المادة أو العالم، بل، على العكس، يطيح بقيمة الماء والمادة والعالم باعتبار الوظيفة الجديدة للماء كـ «ماء مقدّس». فالمقدّس يحسب الدنيوي دنيوياً، أي يجعله خالياً من المعنى الديني.

من جهة أخرى، قد يعني فعل المباركة كشفاً «للطبيعة» الحق للمياه و «مصيرها»، وبالتالي كشفاً لطبيعة العالم ومصيره. قد يكون فعل المباركة ظهوراً وإتماماً «لأسرارية» المياه والعالم. وإذ يستعيد الماء المقدّس، من خلال البركة، وظيفته الخاصة، يعتلن كماء حق، كملء، كمياه موافقة، والمادة تصبح، من جديد، وساطة شركة مع الله ومعرفة له.

والآن، ما من أحد يلمّ بمضمون ونص صلاة تقديس الماء الكبير، كما يجري في خدمة المعمودية والظهور الإلهي، إلا ويعرف، دونما أدنى شك، أنّ تقديس الماء ينتمي إلى المعنى الثاني لا إلى المعنى الأول، وأنّ إطاره المرجعي ليس الفرقة بين ما هو مقدّس وما هو دنيوي. إطاره المرجعي هو الطاقة «الأسرارية» للخليقة ككل، وفي كل عنصر من عناصرها. ومع ذلك فإن من كان ملماً بتقوانا الليتورجية، وفي الحالة التي نحن بصددها، بفهم الغالبية العظمى من المؤمنين لمعنى «الماء المقدّس»، أقول من كان ملماً بذلك يعرف جيداً أنّ المعنى الأول هو الغالب فيها. بإمكاننا أن نحلّل أي جانب آخر من جوانب العبادة. النتيجة تبقى واحدة، في كل حال. المسألة هي أنّ «الأسرارية» قد استبدلت، في كل مكان،

بـ« المقدّسية »[1] ، والظهور الإلهي بنوع من التغشية السحرية للزمن والمادة ، والطبيعي بما هو فائق الطبيعة .

إنّ ما هو مقلق حقاً، هنا ، هو أنّ مثل هذه التقوى الليتورجية ومثل هذا الفهم والخبرة للعبادة ، لا نقول ، فقط ، إنّها لا تشكّل ، بحال ، تحدّ للدهرية ، بل هي ، في الواقع ، مصدر من مصادرها . فهذه التقوى إنّما تترك العالم في وضع دنيوي ، أي دهري ، بأعمق ما في الكلمة من معنى . تتركه عاجزاً بالكلية عن إقامة أي تواصل حقيقي وما هو إلهي ، عن أي تحول وتجلّ حقيقي. وحيث إنّه ليس لفكرة العبادة هذه ولهذه الخبرة ما تكشفه بشأن العالم والمادة ، بشأن الزمن والطبيعة ، فإنها لا تؤثّر في شيء ولا تطرح أي سؤال حقيقي يتناول أي شأن كان، ولا هي تشكل تحدياً لأي شيء، وهي غير قابلة للتطبيق في أي مجال من مجالات الحياة . من هنا أنّ فكرة العبادة وخبرتها ، على هذا النحو ، يمكن أن تتعايش وأية إيديولوجية دهرية ، وكذلك أيّة صيغة دهرية . وليس ثمة فرق ، عملياً ، هنا ، بين « المتشدّدين » ليتورجياً ، أي من يشدّدون على الخدم والصلوات الكنسية الطويلة وضرورة السير وفقاً للأصول التيبيكونية ، وبين « الليبراليين » المتحمّسين ، أبداً ، لتقصير هذه الصلوات والخدمات وتكييفها وتعديلها لتكون موافقة لواقع الحال ، على حد تعبيرهم. ففي كلتا الحالتين، هناك تنكر لاتصالية « الدين » بـ« الحياة » ، تنكر لوظيفة العبادة ، بالذات ، من حيث هي قوة تحويل وتغيير . هنا أيضاً ، يشكل هذا الموقف

١ - المقدّسية Sacrality. وهي فعل تحويل ما هو دنيوي إلى مقدّس.

من العبادة وهذا النوع من أنواع الخبرة الليتورجية مصدر الدهرية وسندها، على ما في هذا القول من مفارقة.

٨

كل هذا يحدث فيما بدأت الدهرية تتصدّع من الداخل! إذا كانت قراءتي للارتباك الكبير الحاصل اليوم صحيحة، فإنّ هذا الارتباك هو، أولاً وقبل كل شيء، أزمة عميقة تصيب الدهرية. وإنّه لأمر يبعث على السخرية، حقاً، أن نرى جماً من المسيحيين يلتمسون بعض التكيّف والدهرية، تماماً فيما تجد الدهرية نفسها في وضع روحي بات من المتعذر عليها الدفاع عنه. فهناك دلائل متزايدة تشير إلى حقيقة ثابتة بالغة الأهمية، وهي أنّ «الإنسان العصري» قد بدأ يبحث عن درب يتخطى به الدهرية، وهو يعاني من الجوع والعطش إلى «شيء آخر». كما أنّه غالباً ما يسدّ هذا الجوع والعطش، لا باللجوء إلى غذاء مشكوك فيه وحسب، بل باستعمال البدائل المصطنعة كافة، أيضاً. إنّ التشويش الروحي قد بلغ أوجه. ولكن، أليس ذلك لأنّ الكنيسة والمسيحيين أنفسهم قد تخلّوا، بمثل هذه السهولة، عن تلك النعمة التي لم يكن بإمكان أحد سواهم أن يعطيها لعالمنا الجائع العطش إلى الروح؟ أليس ذلك لأنّ المسيحيين، أكثر من سواهم اليوم، هم المدافعون عن الدهرية، الذين يكيّفون إيمانهم بحسب مقولاتها؟ أليس ذلك لأنّه بعدما كان لنا وصول إلى السرّ الحقيقي للمسيح، آثرنا أن نقدّم للعالم

نصيحة غامضة، نصيحة « اجتماعية » و « سياسية » من الدرجة الثانية ؟ إنّ العالم بأمس الحاجة إلى السر الكنسي وإلى الظهور الإلهي، فيما المسيحيون منصرفون إلى نظريات خاوية حمقاء لبناء المدائن الدنيوية الفاضلة.

إنّ خلاصتي بسيطة. كلا، نحن لا نحتاج إلى عبادة جديدة أكثر ملاءمة لمعطيات عالمنا الدهري. ما نحتاج إليه هو إعادة اكتشاف معنى العبادة وقوتها الحقيقيين من جديد، وهذا معناه أبعادها ومضمونها الكوني والكنائساني والانقضائي. هذا يستدعي، بكل تأكيد، عملاً حثيثاً وعملية تنظيف متواصلة. هذا يتطلّب دراسة وتربية وجهداً، ويتضمّن تخلياً عن الكثير من ذاك الخشب الميت الذي نحمله معنا، ونرى فيه جوهراً لـ « تقاليدنا » و « عاداتنا ». ولكن، ساعة نكتشف قانون العبادة الأصيل، ساعة نكتشف المعنى الأصيل لليتورجيتنا وقوتها، ساعة يصبح قانون العبادة مصدر نظرتنا الشاملة إلى الوجود وطاقة عيشنا فيه، ساعتئذ، وساعتئذ فقط، نقع على ترياق الدهرية الأوحد. لا شيء ملحّ اليوم أكثر من اعادة الاكتشاف هذه، من هذه العودة، لا إلى الماضي، بل إلى النور والحياة، إلى الحقيقة والنعمة التي تتحقّق، أزلياً، بالكنيسة متى أضحت - في ليتورجيتها - مطابقة لما شاءها ربّها أن تكون.

٢

السر الكنسي والرمز

تكمن الصعوبة الأولية التي يواجهها الأرثوذكسي، عندما يتحدّث عن الأسرار الكنسيّة، في ضرورة الإختيار بين شرائح تراثه اللاهوتي. فإذا ما اختار «لاهوت الموجزات في التعليم الديني»[١] الأقرب عهداً والمعترف بها رسمياً، الموجزات التي تطوّرت في مدارس اللاهوت الارثوذكسي منذ القرن السادس عشر، فإن عرضه للموضوع سيكون شبيهاً، لا محالة، في مصطلحاته ومضمونه، بأي موجز لاتيني يعالج موضوع الأسرار الكنسية. فمن تحديد عام للأسرار على أنّها «علامات منظورة لنعمة غير منظورة» سينتقل إلى التمييز بين «الصورة» و «المادة»[٢]، ثم إلى تأسيس المسيح لها وعددها وتصنيفها، وأخيراً إلى كيفية منحها باعتبار مشروعيتها وفعاليتها. غير أن الواقع الذي يتبيّنه، اليوم، عدد متزايد من اللاهوتيين الأرثوذكس هو أن هذا الموقف من الأسرار الكنسية لا يمت إلا بصلة واهية

---

١ - لاهوت الموجزات في التعليم الديني Theology of Manuals.

٢ - التمييز بين الصورة Form والمادة Matter مستعار من نظام ارسطاطاليس. ففيما تشير المادة إلى ما يتكوّن منه أي جسم مادي، تشير الصورة أو الهيئة إلى ما يحدّد جنسه أو نوعه.

إلى تراث الكنيسة الشرقية الأصيل، رغم اعتماده والتعليم به طوال قرون من الزمن. إن النظرة إلى هذا الموقف هي، بالأحرى، أنه إحدى نتائج وتعابير «الشكل المستعار» الذي عانى منه اللاهوت الأرثوذكسي في أعقاب الانهيار الذي أصاب العصر الآبائي، عندما اعتورت الحياة الكنسية شروط مأساوية فرضت على «المفكرين» الأرثوذكس ان يتنبّوا، دونما تمعّن، الفئات الفكرية اللاهوتية الغربية وصورها الذهنية. فكانت النتيجة لاهوتاً «مستغرباً»[1] في أعماقه، لاهوتاً احتفظت به المدارس اللاهوتية وما زال بعضها إلى اليوم. ففي روسيا، مثلاً، كان اللاهوت، حتى الأربعينات من القرن التاسع عشر، يدرّس باللغة اللاتينية. إن ما يعرف بـ«السبي الغربي» للاهوت الأرثوذكسي قد شجبته، بقوة، غيرة اللاهوتيين الأرثوذكس خلال المئة سنة الأخيرة. وهناك اليوم حركة مهمة في الكنيسة تسعى إلى استعادة لاهوتنا منظوره الأصيل وأسلوبه الخاص به. إن العودة إلى الآباء وإلى التراث الليتورجي والروحي الذي تجاهله، عملياً، «لاهوت الموجزات» قد بدأت تعطي ثمارها. غير أن هذه السيرورة ما زالت في مرحلتها الأولية. أما بالنسبة للاهوت الأسراري فإن ما تمّ إنجازه، إلى الآن، ضئيل، مما يعني أن أي جهد «لاستعادة العافية» و «لإعادة البناء»، هنا، هو، بالضرورة، جهد تجريبي ما زال في مراحله الأولى. والواجب الأساس هو، بالضبط، أن نستعيد المنظور الأصيل وأن نطرح الأسئلة المناسبة. ونحن لا نقول فقط إنه لا جواب على هذه

---

١ - مستغرباً Westernized.

الاسئلة ، في إطار « الموجزات » البائدة ، بل يتعذر حتى صياغتها في هذا الإطار .

٢

ما هو السر الكنسي ؟ إن اللاهوت الغربي ، ما بعد الآبائي ، وكذلك اللاهوت « المستغرب » ، إذ يجيب عن هذا السؤال ، يضع نفسه ضمن قرينة ذهنية تختلف اختلافاً عميقاً ، إن لم يكن جذرياً ،عن قرينة الكنيسة الأولى . وأنا أقول قرينة ذهنية لا فكرية عقلية لأن الاختلاف هنا هو في مستوى أعمق بكثير من مستوى المسلّمات الفكرية العقلية أو المصطلحات اللاهوتية . وليكن واضحاً أن اللاهوت الآبائي لم يكن ، في الفكر والعقلانية ، دون اللاهوت المدرسي السكولاستيكي . وبالنسبة للمصطلحات المستعملة ، أقول إن اتصالية اللاهوت الآبائي المتواترة ، واستعمال الألفاظ ذاتها ، مهما تبدّلت في معناها ، هذه الاتصالية هي التي أخفت ، عن عيون الكثيرين من مؤرّخي اللاهوت ، الانقطاعية بين أنموذجي اللاهوت الأسراري كليهما .

هذا التغيير تمثّل خارجياً ، أو رسمياً ، أول ما تمثّل ، في موقف للاهوت الأسراري جديد من موضوع دراسته بالذات . فبقدر ما كانت الأسرار الكنسية تعطى ، في الكنيسة الأولى وكتابات الآباء ، تفسيراً منظماً ، كانت تشرح ، على الدوام ، في إطار الاحتفال الليتورجي الفعلي بها ، والشرح يكون ، في الواقع ، تفسيراً للقدّاس الإلهي عينه ، في كل تعقيداته الطقوسية

ومحسوسيته. أما الموجزات اللاتينية التي تتناول الأسرار الكنسية فأول ما تقوم به هو عزل «السر الكنسي» عن إطاره الليتورجي بحجة تبيّن جوهر السر وتحديده، على أدق ما يمكن، والمقصود بجوهر السر ما يميّزه عما ليس سراً كنسياً. وهكذا، يجعلون تعارضاً، بمعنى، بين السر الكنسي والليتورجيا. للسر الكنسي، بطبيعة الحال، تعبيره الطقوسي و «علامته» التي تنتمي إلى جوهره، لكن النظرة إلى هذه العلامة، الآن، هي أنها مختلفة، كيانياً، عن سائر العلامات والرموز وشعائر الكنيسة. هذا الاختلاف هو السبب في أن علامة السرّ وحدها، دون سائر ما في «الليتورجيا»، هي التي تحظى بالاهتمام اللاهوتي. بإمكان المرء، مثلا، أن يقرأ مرة واثنتين ما ورد بإسهاب في «كتاب الخلاصة اللاهوتية» للقديس توما الأكويني، عن الأسرار الكنسية، فلا يعرف إلا القليل القليل عن كيفية الاحتفال الليتورجي بها. كذلك، بإمكان المرء أن يدقّق في كافة الأبحاث الكاثوليكية والأرثوذكسية التي تتناول سر الكهنوت فلا يرى أي ذكر للصلة التقليدية العضوية بين السيامة الكهنوتية وسر الإفخارستيا. هذا التغيير، في نظر مؤرّخي اللاهوت، مردّه ما يصفونه بأنه تقدّم في «اللاهوت العلمي» وتطوير للمنهج اللاهوتي. لكن هذا التغيير، في الواقع، هو أكثر من مجرّد تغيير في الشكل، كما يعكس تحولاً عميقاً في الرؤية اللاهوتية، في مجمل النظرة اللاهوتية إلى الوجود. إن طبيعة هذا التحوّل هي ما يجدر بنا اكتناهها، أولاً، إذا ما أردنا بلوغ المعنى الأوّلي للسر الكنسي.

٣

وتسهيلاً للمهمة، بإمكاننا أن نتخذ نقطة إنطلاق لدراستنا الجدل الطويل المعروف الذي طغى على مجمل تطوّر اللاهوت الأسراري في الغرب، لا سيما اللاهوت الإفخارستي: الجدل حول ما يسمّى بالحضور الحقيقي. هنا، أكثر من أي موضع آخر، يبدو، جلياً، الخط الفاصل بين الموقفين كليهما من السر الكنسي، وكذلك الأسباب التي أدّت إلى التحوّل من الواحد إلى الآخر. إن لفظة «حقيقي» تنطوي بوضوح، في إطار هذا الجدل، على وجود نمط آخر من الحضور هو حضور «غير حقيقي». واللفظة التي تعبّر عن ذلك الحضور الآخر، في المصطلح اللاهوتي والفكري الغربي، هي، كما نعرف، الرمزي. لا نحتاج هنا إلى الغوص في التاريخ المعقّد المشوّش لهذه اللفظة في الفكر الغربي. فمن الواضح أن هناك تأكيداً ثابتاً مستمراً، في اللغة اللاهوتية المتداولة كما تطوّرت بين عصر النهضة الكارولنجية وعصر الإصلاح، رغم الصراعات التي قامت بين مختلف المدارس اللاهوتية المتنافسة آنذاك، أقول من الواضح أن هناك تأكيداً ثابتاً مستمراً لاعتبار «الرمز والحقيقة» متباينين متعارضين، وكذلك، «الصورة والحقيقة». إن هذا التمييز وهذا التعارض – وهنا بيت القصيد – لم يكن وارداً عند آباء الكنيسة ولا في التراث المبكر، لا بل العكس كان صحيحاً لأنهم كانوا يعتبرون أن الرمزية هي البعد الأساسي للسر الكنسي وهي المفتاح المناسب لفهمها. إن القدّيس مكسيموس المعترف، وهو من خيرة من عبّر عن

اللاهوت الأسراري في العصر الآبائي، يدعو جسد المسيح ودمه في سر الإفخارستيا رموزاً وصوراً وأسراراً. ليس ما هو « رمزي » هنا غير متعارض وما هو « حقيقي » فقط، بل إن الرمز يتضّمن الحقيقة ويعبّر عنها، وهو الصيغة التي تظهر الحقيقة فيها ومن خلالها. هنا أيضاً، يحاول مؤرخو اللاهوت، في سعيهم للمحافظة على خرافة (!) الاستمرارية اللاهوتية « والتطور » المنتظم، أن يجدوا تفسيراً لهذا التباين في استعمال الألفاظ عن طريق الزعم بأن الآباء كانت تنقصهم الدقّة في استعمال الألفاظ. ولا يبدو أن المؤرخين يدركون أن استعمال الآباء للفظة « رمز » وللألفاظ المرتبطة بها، ليس « غامضاً » ولا غير « دقيق »، بل هو مختلف عن استعمال اللاهوتيين المتأخرين لها، كما لا يبدو أنهم يدركون أن التحوّل المتأخر في استعمال هذه الألفاظ هو في أساس إحدى أبرز المآسي اللاهوتية.

٤

إن الاختلاف هنا هو، قبل كل شيء، اختلاف في إدراك الحقيقة نفسها، أو، كما سبق لنا أن قلنا، إختلاف في النظرة إلى الوجود. إذا كان الرمز، بالنسبة للآباء، هو مفتاح السر الكنسي، فلأن هناك اتصالية بين السر الكنسي والبنية الرمزية للعالم. والعالم رمزي لأنه من خلق الله. هي طبيعته الكيانية أن يكون رمزياً. ثم إن الرمز ليس سبيلاً إلى إدراك الحقيقة وفهمها وحسب، ليس واسطة إدراك وحسب، بل هو واسطة مشاركة

أيضاً. إن رمزية العالم الطبيعية، أو قل، حتى، إن أسراريته الطبيعية هي التي تجعل السر الكنسي ممكناً وهي التي تشكل المفتاح إلى فهمه وإدراكه. إذا كان السر الكنسي فذاً، فليس ذلك بمعنى أنه استثناء عجائبي في إطار النظام الطبيعي للأشياء التي خلقها الله والتي «تذيع مجده». إن الجدّة الكاملة للسر ليست في كيانه كسر كنسي، بل في «القضية» الخاصة التي «يرمز» إليها، أي التي يكشفها ويظهرها وينقلها، وهذه القضية هي المسيح وملكوته. ولكن، حتى هذه الجدّة الكلية يجب فهمها، لا على أساس الانقطاعية الكاملة، بل على أساس أنها الوصول بالأشياء إلى كمالها. إن «سر» المسيح يكشف وينجز معنى العالم ومصيره. من هنا أن تأسيس الأسرار الكنيسة من قبل المسيح - وهذا موضوع سيستبد باللاهوت المتأخر على نحو مرضي - ليس عبارة عن خلق للأسرارية نفسها، للسر كأداة إدراك ومشاركة من العدم. بكلمات المسيح، «اصنعوا هذا لذكري». ما يشير إليه المسيح بكلمة «هذا» هنا، سواء أكان وجبة أو شكراً أو كسراً للخبز، هو عمل «أسراري» بصورة مسبقة. فتأسيس السر الكنسي معناه أن الرمز، إذ تجري نسبته إلى المسيح، إذ يمتلئ من المسيح، يكتمل ويصبح سراً كنسياً.

٥

إن الاتصالية القائمة بين السر الكنسي والرمز هي التي بدأ

اللاهوت ما بعد الآبائي بتقليصها، أولاً، ثم بالتخلي عنها، وهو فعل ذلك بسبب «تصفيته» التدريجية للرمز، ولأنه - أي اللاهوت ما بعد الآبائي - بات مشروطاً، في علاقته بالإيمان، بمفهوم جديد للاهوت. إن القضية الأخيرة في اللاهوت هي قضية المعرفة، وبكلام أدق، قضية إمكانية معرفة الله وطبيعة هذه المعرفة. إذا كان الآباء قد وحّدوا، في تركيب وجودي حيّ، «آخَرية»[1] الله المطلقة، ولا إمكان معرفة البشر له في الجوهر، من جهة، وحقيقة شركة الإنسان مع الله، ومعرفته له وتألهه به، من جهة أخرى، فلأن هذا التركيب متجذر، بالدرجة الأولى، في فكرة الآباء، أو، بالأحرى، في حدسهم «للسرّ» ولصيغة حضوره وفعله، أي للرمز. هذا لأن الرمز، بطبيعته، يكشف الآخر وينقله إلينا كآخر، يكشف إمكان رؤية من لا يرى من حيث إنه لا يرى، وإمكان إدراك ما لا يدرك من حيث إنه لا يدرك، وإمكان حضور المستقبل كمستقبل. إن الرمز هو واسطة لمعرفة ما لا يمكن أن يعرف بطريقة أخرى. المعرفة، هنا، تتوّقف على المشاركة، أي على اللقاء الحي، على الدخول إلى ذاك الواقع الظهوري الذي هو الرمز. إذ ذاك لا يكون الرمز مرتبطاً بالسر وحسب بل مصدراً له، أيضاً، شرطاً لإمكان وجوده. إن اللاهوت من حيث هو كلمات موافقة عن الله ومعرفة عن الله، هو حصيلة معرفة الله، وفي الله، للحقيقة كلها. إن «الخطيئة الأصلية» للاهوت ما بعد الآبائي تتمثّل، والحال هذه، في تقليص مفهوم المعرفة إلى المعرفة العقلية

---

١ - آخَريّة Otherness ، أي أن الله هو الآخَر.

المنطقية، أو، بتعبير آخر، في فصل المعرفة عن «السر». هذا اللاهوت لا يسقط نظرة التراث القديم إلى الوجود بل يغيّر، جذرياً، دلالات هذه النظرة. ففي التراث القديم - وهذا الأمر بالغ الأهمية - ليست العلاقة بين العلامة في الرمز (أ) وما تعنيه (ب) مجرد علاقة إصطلاحية (أ تعني ب)، ولا هي علاقة سببية (أ هي علّة ب)، ولا تمثيلية (أ تمثّل ب). هذه العلاقة أسميناها ظهوراً. فلو قلنا إن (أ) هي (ب) فمعنى ذلك أن (أ)، بجملتها، تعبّر وتنقل وتكشف وتظهر حقيقة (ب) الواقعة (وإن لم يكن برمتها، بالضرورة) دون أن تفقد (ب)، مع ذلك، حقيقتها الكيانية، ودون أن تنحل في «وجود» آخر. إن هذه العلاقة بالذات بين «أ» و «ب»، بين العلامة وما تشير إليه، هي التي تبدّلت. فبسبب قصر المعرفة على المعرفة العقلية أو المنطقية، ظهرت بين «أ» و «ب» فجوة. قد يبقى الرمز أداة معرفة، لكنه أصبح، ككل معرفة، معرفة عن الشيء لا للشيء. قد يكون الرمز إعلاناً عن هذا «الوجود»، لكنه ليس، بعد، ظهوراً لهذا الوجود. «أ» يمكن أن تعني «ب» أو تمثّلها أو يمكن، في بعض الحالات، أن تكون علّة حضورها، لكن، لم يعد ينظر إلى «أ» من حيث هي أداة المشاركة في «ب». إن معرفة الشيء والاشتراك فيه باتا الآن واقعين مختلفين ونظامين متباينين.

٦

لقد كانت لهذا «الانحلال» للرمز، بالنسبة للاهوت

الأسراري، نتائج مدمّرة. فمع تغيير اللاهوت الأسراري لمفهوم السر الكنسي، تغيّر مفهوم اللاهوت، بصورة جذرية، الأمر الذي أحدث أزمة لسنا اليوم سوى في بداية الطريق إلى إدراك مداها وعمقها الحقيقيين. يجب أن يكون واضحاً لناظرينا أن موضوع «الحضور الحقيقي» الذي أتينا على ذكره أعلاه، والذي دشّن حضوره، بمعنى، المرحلة ما بعد الآبائية في اللاهوت الأسراري، أقول إن هذا الموضوع هو وليد الشك اللاهوتي بـ«حقيقة» الرمز، أي بقدرة الرمز على احتواء الحقيقة ونقلها. ولقد شرحنا، بإيجاز، أسباب ذلك الشك وهي التماهي، من جهة، بين الرمز وأداة المعرفة، ثم قصر المعرفة، من جهة أخرى، على المعرفة العقلية القياسية عن الحقيقة لا للحقيقة. وحيث إن التراث مجمع على تأكيد أن السر الكنسي هو حقيقي، فلذلك كان لا بد لهذا السؤال من أن يطرأ: كيف يمكن للرمز أن يكون حاملاً للسر الكنسي، أو كيف يمكنه أن يكون صيغة هذا السر؟ ولكن، بما أن الاستعمال الآبائي للمصطلحات الرمزية الخاصة بالأسرار الكنسية كان إحدى معطيات التراث الصريحة فإن الشك جرى تبديده، أولاً، بتدعيم المصطلحات «الرمزية» بمصطلحات «واقعية». ولكن بعدما انحطت قيمة الرمز في اللاهوت ما بعد الآبائي، أضحت النظرة إلى اللفظتين - الرمز والحقيقة - لا، فقط، أنهما متباينتان بل متعارضتان. ففي قضية برنغاريوس التوري المشهورة، كان فهم برنغاريوس والذين أدانوه للرمز واحداً. فإذا لم يكن جسد المسيح ودمه بالنسبة إليه، في سرّ الإفخارستيا، حقيقيين لأنهما رمزيان، فإنهما، بالنسبة إلى المجمع اللاتراني المنعقد في

العام ١٠٥٩، حقيقيان، لأنهما، بالضبط، غير رمزيين. وإذ أفضى هذا التمييز إلى إقامة تضاد بين الرمز والحقيقة، فإن هذا التضاد بقي هو الإطار الأساسي لكل التطوّر اللاهوتي اللاحق.

٧

ولكن، بقيت مسألة تحديد العلاقة بين علامة السر ومضمونه بطريقة جديدة. فإذا لم تكن العلامة هي الرمز فما تكون إذاً؟ لقد أجاب اللاهوت ما بعد الآبائي عن هذا السؤال فحدّد العلامة بأنها العلّة. هنا بالذات، عانى مفهوم السر الكنسي، وربما خبرة هذا السر، أعمق تحوّل له. ففي تراث الأوائل، كانت السببية المتأصلة في السر الكنسي، وكذلك التقديس الذي يفيضه السر على أولئك الذين يشتركون فيه، لا ينفصلان عن رمزيته لأنهما كانا متجذرين فيها. وهذا لا يحدّ، بحال، ولا يتعارض والعلّة الوحيدة لكل الأسرار الكنسية، أعني تأسيسها من قبل المسيح، لأن التأسيس، كما سبق لنا أن قلنا، هو، بالضبط، إتمام المسيح لرمز ما، وبالتالي تحويله إلى سر كنسي. وهكذا فإن التأسيس هو فعل إتمام وتحقيق، وليس فعلا يقطع السر عما سبقه، وهو ظهور «للخليقة الجديدة» في المسيح ومن خلاله، لا خلق شيء «جديد». وإذا كان التأسيس يبيّن «اتصالية» الخليقة بالمسيح، فلأنه توجد، أولاً، اتصالية بين المسيح والخليقة، الخليقة التي المسيح كلمتها وحياتها ونورها. إن هذا الوجه من وجوه

التأسيس والسر الكنسي هو الذي اختفى، عملياً، في اللاهوت ما بعد الآبائي. من هنا أن السببية التي تربط التأسيس بالعلامة بمضمون السر ينظر إليها في مستوى المظهر والشكل، لا في مستوى الجوهر والكشف الداخلي. بدل أن تكون السببيّة إعلاناً وكشفاً لما حقّقه المسيح، بات همّها أن تضمن مفعول السر الكنسي. حتى ولو تماهت العلامة والحقيقة، كما في حال سر الإفخارستيا، فإن خبرة هذه العلامة تكون على أساس أن السر الكنسي يلغيها، لا على أساس أنه يأتي بها إلى كمالها. إن عقيدة الاستحالة في جوهر العلامة[1]، بهذا المعنى، وفي صيغتها التريدنتينية[2]، هي فعلاً انهيار، أو قل انتحاراً للاهوت الأسراري. وإذا كان هذا الفهم الجديد للسببية، من حيث هي ضمان في الشكل والمظهر، قد كسر الاتصالية الكيانية بين العلامة ومضمون السر الكنسي، فإنه يأبى، بطبيعة الحال، كل اتصالية بين «التأسيس» والنظام العادي للأشياء. إن الانقطاعية هي التي يصار إلى تأكيدها وتثبيتها الآن. وإذ يعتبر التأسيس بمثابة «علة أولى» «للعلامة»، والعلامة نفسها بمثابة «علّة

١ - الاستحالة في جوهر العلامة Transubstantiation. تحديدها في المجمع التريدنتيني كان على النحو التالي: «تحوّل فذ عجيب لجوهر الخبز إلى جسد المسيح، ولجوهر الخمر إلى دمه، فيما، وحدها، الأشكال الخارجية للخبز والخمر، تبقى على حالها».

٢ - التريدنتينية Tridentine، نسبة إلى مجمع ترانت، وهو المجمع الكاثوليكي المسكوني التاسع عشر الذي بدأ عام ١٥٤٥ واستمر، بصورة متقطعة، حتى ١٥٦٣، واهتمّ، من جملة ما اهتمّ، بتحديد العقائد الإيمانية.

ثانية » ، **فإن التأسيس قد أصبح ، الآن ، نقطة انطلاق نظام** أسراري كنسي جديد بالكلية . وإن الجهود التي بذلها بعض اللاهوتيين حديثاً ، والتي ترمي إلى إعادة « غنى الرمزية التقليدية » إلى مفهوم « العلامة » إنما تركز ، في عقيدة الأسرار الكنسية وفهمها ، على « العرضيات » لا على « الجوهر » .

فإن العقيدة والفهم الآن مختلفان عما كانا عليه في الكنيسة الأولى . ففي الكنيسة الأولى ، كان السرّ الكنسي ، لا مفتوحاً ، وحسب ، على الأبعاد أو المستويات الثلاثة الخاصة بالرؤية المسيحية للواقع : الكنيسة والعالم والملكوت ، أقول لا مفتوحاً عليها وحسب ، بل جامعاً لها ، بكل معنى الكلمة . وإذ جمع السر الكنسي هذه المستويات الثلاثة ، جعلها معروفة ، بالمعنى الآبائي الأعمق لكلمة معرفة . جعلها معروفة باعتبارها فهماً ومشاركة معاً . إن السر الكنسي كان مصدر اللاهوت في علاقته بالعالم والكنيسة والملكوت ، لأن هذا السر كان معرفة لله ، وفي الله لكل الوجود . وحيث إن للسر الكنسي بدايته ومضمونه ومنتهاه في المسيح ، فإنه ، في آن ، كشف للمسيح كبداية ومضمون ونهاية كل ما هو موجود ، من حيث إن المسيح هو خالقه وفاديه وملؤه . إن تحوّل السر الكنسي في اللاهوت ما بعد الآبائي يتمثّل في عزلته داخل « جسم » أسراري قائم بذاته . تلك العزلة الخارجية للسر الكنسي عن الليتورجيا ، وهي ما أتينا على ذكره أعلاه ، كانت ، في الحقيقة ، مؤشراً على تغيير في العمق . وقد كتب أحد اللاهوتيين المعاصرين المتحمّسين عن مفهوم السر الكنسي : «إن السر الكنسي هو ما

ينتمي إلى نوع من الوجود جديد علينا بالكلية، ونحن كلما قلّلنا من خلع الصفات البشرية على الله في إطاره، أو حتى من «الملائكانية» كلما كان ذلك أحسن للاهوت... فإن للأسرار الكنسيّة صيغة وجود وسيكولوجية ونعمة خاصة بها... ليس في السماء ولا في الأرض ما يماثل الأسرار الكنسية». عندما أعليت الأسرار الكنيسة ومجّدت من حيث هي حقائق سامية، بدأ اللاهوت يتغرّب، تدريجا، عن الأسرار الكنسية، وكذلك الكنائسانية والانقضائية. إن هذه الغربة بالذات - أأدركناها أم لم ندركها -، هي في أساس الأزمة الراهنة، وهي مصدر «الدهرية» وسمّها ... لقد حافظت الأسرار الكنسية على «قيمتها» كاملة كأدوات للتقوى والتقديس الفردي، ولكنها كأفعال كاثوليكية جامعة تؤديها الكنيسة لتحقق ذاتها، كرموز في «هذا العالم» «للعالم الآتي»، كرموز لاكتمال الكل في الله، طواها النسيان.

٨

بإمكاننا الآن أن نعود إلى «المنظور» الأرثوذكسي. فالتحليل السابق كان القصد منه إثبات أمر واحد: إذا كان لذاك المنظور أن يستعاد فلن يكون ذلك إلا من خلال إعادة اكتشاف الأبعاد الثلاثة للسر الكنسي، وهي أبعاد اعتورها الغموض وصارت موضع تجاهل خلال فترة اعتماد اللاهوت الأرثوذكسي على النظم الغربية، ولا سيما اللاتينية منها، وعلى الصيغ الفكرية

لهذه الأنظمة. كيف يمكن لعملية إعادة الاكتشاف هذه أن تتم؟ من غير الممكن أن تتم هذه العملية على نحو «عقلاني» صرف. فمجرّد قراءة الآباء، على فائدتها وضرورتها، لن تكون كافية، لأنه، حتى النصوص الآبائية يمكن استعمالها، كما يحدث غالباً، كحجج لدعم الأنظمة اللاهوتية الغربية عن فكر الآباء الأصيل. إن «بعث الفكر الآبائي» اليوم يضل عن غايته المنشودة إذا ما كان ليفضي إلى «نظام آبائي» متصلّب لم يسبق أن كان له، في الواقع، أي وجود. والحق أن للآباء فضلاً عميماً علينا، في هذا السياق، أنهم أبرزوا الطبيعة الديناميكية، لا الجامدة، للاهوت المسيحي، وكذلك طاقته على أن يكون «عصرياً» أبدياً دون أن تأسره أية توجهات عصرية، منفتحاً على كل النزعات البشرية دون أن تتحكم به أي منها. إذا كانت العودة إلى الآباء تعني تكراراً شكلياً صرفاً لتعابيرهم وصيغهم، فإن النهضة تكون هنا أيضاً باطلة وغير مجدية، مثلها مثل اللاهوت «العصري» الذي يضرب الصفح عن الآباء بحجة أن نظرتهم إلى الوجود هي نظرة «رجعية».

كل هذا ينطبق، بادئ ذي بدء، على استعمالنا للفظة «رمز». فإذا ما كانت هذه اللفظة مثبتة هنا، عن قصد، وكمحور للاهوت الأسراري، كمفتاح «لإعادة بنائه»، فليس ذلك، ببساطة، لأنها موجودة في النصوص الآبائية، علماً بأن هناك ألفاظاً أخرى لا تقل أهمية عن لفظة «رمز» لفهم هذه النصوص. ولعله من السهل علينا أن نثبت، من وجهة نظر إصطلاحية صرف، أن لفظة «رمز» ليست لا «الأكثر تردداً»

في النصوص الآبائية، ولا الأكثر أهمية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، ليست هناك لفظة واحدة، في هذه النصوص، لها صفة «المطلق»، فكل لفظة تتلّقى معناها و«مدلولها اللفظي» اللاهوتي في إطار لاهوتي وروحي أرحب. ماذا يثبت، إذاً، أن اختيار هذه اللفظة، تفضيلاً على سائر الألفاظ، هو شأن مبرّر، وأن فهمنا لها صحيح؟ أما سبق للاهوت المدرسي أن أعطاها معنى نعتبره نحن خاطئاً؟

جواباً عن كل هذه الأسئلة، نقول إنه حتى ولو لم يستعمل الآباء هذه الكلمة ولا مرة واحدة، تبقى، بالنسبة إلينا، اليوم، الأداة الأنسب لإعادة اكتشاف معنى الخبرة الأساسية التي تشهد لها كتاباتهم، والتي يرجعون إليها جميعهم، جهراً أو ضمناً، وهذه الخبرة، في نهاية المطاف، هي وحدها التي تهمنا عند الآباء. فإن هذه الكلمة، أو، بالأحرى، إن المعنى الذي تكتسبه اليوم، على نحو متزايد، هو ما يشكل خير معبر، إن لم نقل المعبر الوحيد من خبرة الآباء ونظرتهم إلى الوجود إلى أعمق نزعات عصرنا وشكوكه وتشويشاته، سواء أصنّفت هذه النزعات «عصرية» أم «دهرية» أم «تكنولوجية». إن لفظة رمز هي التي تبرز اليوم كـ«محور» يشغل الفكر الديني والدهري معاً، ويمثّل السؤال المبدئي الذي عليه تتوقّف سائر الأسئلة، وهو العلامة نفسها التي تشير إلى ما يبحث عنه الإنسان، وما يصيبه من اضطراب وتشويش. إذا كنا اليوم، غالباً ما نسمع عن الحاجة إلى «رموز جديدة»، إذا كان الرمز والرمزية هما موضوع دراسة وفضول في أوساط لا

شيء آخر مشترك بينها ، فلأن الخبرة الأساسية الكامنة وراء كل ذلك هي خبرة تمزّق كلي وتعطل في مجال الاتصال ، وكذلك خبرة فقدان مأساوي لـ « مبدأ موحّد » له القدرة على اجتذاب وإعادة توحيد أوجه الوجود البشري والمعرفة البشرية المحطّمة والمذرّرة [1]. وإن هذا المبدأ الموحّد الذي يشعر الجميع بغيابه ، بقوة ، والذي يطغى البحث عنه على الفكر العصري ، هو الذي أعطي اسم الرمز . أما مضامين هذا الاسم فعقلية وشركوية في آن ، لأن وظيفته هي إعادة توحيد المعرفة والوجود عن طريق جمعهما الواحد إلى الآخر . لا يعرف المرء ما هو هذا الرمز ، لكن ما يرجوه منه هو أدنى ، بالفعل ، إلى فكرة الآباء عن الرمز وخبرتهم له ، من فكرة وخبرة العصر ما بعد الآبائي ، وهذا هو السبب في اننا نسمّيه معبراً .

٩

غير أن على المسيحي ، تحديداً ، أن يعرف . ألا يعترف بأن المسيح هو ، في آن ، نور العالم وحياته وملء كل معرفة وفادي الوجود برمّته ؟ أليس المسيح ، بالفعل ، وبحسب التعابير التي أتينا على وصفها ، هو رمز كل الرموز ؟ ألم يقل المسيح نفسه إن من رآه فقد رأى الآب ، وإن من هو فيه يشترك في الروح القدس ،وإن من يؤمن به تكون له سلفاً – هنا والآن – حياة أبدية ؟ ولكن ، لماذا لا يبدو الإيمان المسيحي مرئياً أو مقبولاً من

١ - المذرّرة ، نسبة إلى ذرّة Atom .

العالم، كنجاز لبحثه عن الرمز؟ لِمَ يبدو الإيمان المسيحي في غير موضعه في العالم، على هذا النحو؟ هذه هي النقطة التي نرجو أن تعطي تحليلنا السابق معناه الحقيقي، لا سيما ونحن في هذا الوضع الذي نحن فيه. فإذا ما ظهر أن المسيحية قد أخفقت في إنجاز وظيفتها الرمزية، في أن تكون ذاك «المبدأ الموحّد»، فلأن الرمز عطّله المسيحيون أنفسهم أولاً. وبنتيجة هذا العطل، أضحت النظرة إلى المسيحية، اليوم، أقلّه نظرة العالم إليها، أنها، من جهة، مجرّد عقيدة فكرية تتشقّق تحت ضغط سياق فكري مختلف عنها اختلافاً كاملاً، أو هي، من جهة أخرى، مجرّد مؤسسة دينية تتصدّع تحت وطأة مؤسسيتها الخاصة بها. ومن المؤكد أن صفة «المقدّس»، مضمومة إلى تلك العقيدة وإلى تلك المؤسسة، ليست هي التي ستردم «هوة المصداقية» وتجعل المسيحية الرمز الذي كفّت عن أن تكون إيّاه. إن الموضوع، كل الموضوع، هو أن «المقدّس» ليس، ولا يمكنه أن يكون، مجرّد صفة، ولا تحديداً كافياً لضمان السلطان الإلهي لأي شيء كان. إذا كان «المقدّس» يوفّر ثمّ تحديداً فمن الداخل لا من الخارج. فهو يعلن ويظهر ما يسمّيه رودولف أوتو «القشعريرة السرّيّة» أي الطاقة الصميمية التي تتجاوز، في العقيدة، عقلانيتها، وفي المؤسسة مؤسسيتها. هذا «المقدّس»، الذي هو طاقة ظهورية، هو الحلقة المفقودة اليوم في العقيدة والمؤسسة معاً. وليس هذا بسبب الخطايا والمحدوديات البشرية، بل، بالضبط، بسبب خيار متعمّد هو رفض الرمز وتصفيته كبنية أساسية للعقيدة المسيحية والمؤسسة المسيحية.

ولا يخفِّف من حدة الوضع، بحال، ان العديد من المسيحيين «العصريين»، وحتى اللاهوتيين الذين ينضمّون إلى من يطالبون بـ «رموز جديدة» ظناً منهم أن المسيحية تستعيد مكانتها في العالم إذا ما أمكنها اظهار المسيح «رمزاً» لهذا أو ذاك، أو «تمثيلاً» لإيديولوجية معينة، أو صورة وتجسيداً لموقف معيّن. إنَّ هؤلاء المسيحيين باقون، حتى اليأس، أسرى المفهوم ذاته، المفهوم الخارجي الصوري للرمز، المفهوم الذي اخترعه أسلافهم ليبرروا استسلامهم لإيديولوجيات ومواقف تعتبر علاقتها بالمسيح، في أحسن الحالات، مثار جدل. هؤلاء لا يفهمون انه لكي يكون المسيح رمز أي شيء في العالم، فإن على العالم، أولاً، ان يكون معروفاً ومنظوراً إليه ومختبراً كرمز لله وكظهور لقداسته وسلطانه ومجده. بكلام آخر، ليس المسيح أو الله هو الذي يحتاج إلى شرح بلغة هذا العالم وحاجاته العابرة بحيث يكون رمزاً له، بل على العكس، الله، والله وحده، هو الذي جعل هذا العالم رمزاً لذاته، ثم أكمل هذا الرمز في المسيح، وسوف ينجزه في ملكوته السرمدي. ومتى حرم العالم هذا الرمز، تحوّل العالم إلى فوضى وخراب، إلى صنم وضلال، ودين بالزوال لأن طبيعة هيئته هي أن «يزول» (١ كورنثوس ٧: ٣١). ان نجعل المسيح رمز هذا العالم العابر هو قمة الحماقة والعمى، لأن المسيح جاء ليتمم العكس تماماً، لينقذ العالم بإعادته «رمزاً» لله، عطشاً وجوعاً إلى الملء في الله، علامة وعبوراً إلى الملكوت. وهو خلّصه بالقضاء على اكتفائه الذاتي وعدم شفافيته، بإظهار الكنيسة «في هذا العالم»، الكنيسة التي هي رمز «الخليقة الجديدة» وسر «العالم الآتي».

وإذا ما شاء المسيحيون، كما يدّعون، وكما ينبغي عليهم، أن يخدموا العالم، إذا ما شاؤوا أن يمدّوه، من جديد، بـ «الرمز» الذي يلتمسه يائساً، فلن يتمكّنوا من ذلك ما لم يكتشفوه بأنفسهم، من جديد، ما لم يكتشفوه هناك حيث كان دائماً - بإرادة الله وتأسيسه - في الكنيسة. بإمكان آباء الكنيسة والتراث الكنسي أن يساعدوهم في هذا العمل، أن ينقّوا لهم رؤيتهم، أن يشرحوا لهم كيف يمكنهم أن يقوموا بذلك، ولكن لا يمكن الآباء ولا التراث أن يكونوا هم موضوع إعادة الاكتشاف. من هنا أنّ السؤال الأخير يبقى: أين وكيف يمكن القيام بذلك؟

١٠

إنّ جواب اللاهوت الأرثوذكسي، متى تحرّر من «السبي الغربي»، يجب أن يكون: في الحياة الليتورجية المستمرة في الكنيسة، في ذلك التراث الأسراري الذي لم يطرأ عليه، أقله في الشرق، أي تعديل يذكر أحدثته ضلالات لاهوت تغرّب. ولقد أشرنا سابقاً إلى أنّ الخطأ المميت في العقلانية ما بعد الآبائية كانت عزلها للسر الكنسي عن الليتورجيا من حيث هي - أي الليتورجيا - تعبير كلي عن حياة الكنيسة وإيمانها. هذا العزل، في الواقع، عنى عزل السر الكنسي عن الرمز أي عن تلك الصلة وذاك الاتّصال بمجمل الحقيقة المنجزة في السر الكنسي. وإذ أصبح السر الكنسي «أداة نعمة» مغلقة، قائمة في ذاتها، إذ أصبح السر الكنسي نقطة حقيقة في بحر من الرموز، حرم الليتورجيا من وظيفتها الخاصة التي هي ربط السر

الكنسي بمضمونه وبعده الكنائساني والكوني والانقضائي. أمّا الليتورجيا فتركت «للتقوى» التي زيّنتها بألف شرح وتفسير رمزي، ولكن بالمعنى الجديد المعطى للرمزية، بالمعنى «التمثيلي» والاسمي لهذه الكلمة. وسواء أضحت النظرة إلى الليتورجيا نظرة آثارية، من حيث هي شعائر «قديمة زاهية الألوان»، أو نظرة تصويرية، كنوع من السند السمعي البصري المعين على الصلاة، فإنّ الليتورجيا، في واقع حالها، لم تعد لها قيمة تذكر، لا في اللاهوت ولا في العمل الرسولي ولا، بكلمة، في مجمل حياة الكنيسة. طبعاً، ما زالت الليتورجيا محتفظة – وقد تبقى كذلك في المستقبل – بمؤمنيها من «ذوي الميول الليتورجية»، لكنه لا يبدو أن لديها ما تقدّمه لا للكنيسة عموماً، ولا «للعملانيين» ولا «للعرفانيين».

أن نكتشف من جديد الوحدة الأولية العضوية القائمة بين الليتورجيا والسر الكنسي، الليتورجيا من خلال السر الكنسي والسر الكنسي من خلال الليتورجيا، أن نكتشف هذه الوحدة، من جديد، كحقيقة دينامية واحدة يكتمل فيها الرمز – الليتورجيا – في السر الكنسي، ذاك هو شرط استعادة المنظور الذي يمكن أن يقودنا إلى أبعد من الطرق المسدودة التي وصلنا إليها. إنّ الطبيعة الليتورجية للسر الكنسي، وكذلك الطبيعة الأسرارية لليتورجيا، وعبرها، للكنيسة نفسها، هي المنابع الحيّة التي ينبع منها ذلك التركيب الدينامي الذي يبقى آباء الكنيسة شهوداً له، جيلاً بعد جيل. غير أنّ هذا التركيب ليس في الماضي فقط ولا في الكتب. هذا التركيب هو معنا – هنا

والآن – إذا ما كانت لنا عيون لتبصر وآذان لتسمع. وإذا ما وضعنا جانباً المشكلات المغلوطة التي تراكمت عبر القرون، إذ ذاك يمكننا أن نبلغ حقيقة الكنيسة، إذ ذاك يمكننا أن نفهم من جديد «قانون العبادة» كمصدر «لقانون العقيدة».

هنا ينبغي للمهمة الحقيقية المتضمّنة في موضوع هذه المقالة، أن تبدأ. تتمثل هذه المهمة، استناداً إلى دراسة مستفيضة لليتورجيا، في إبراز التراث الليتورجي وخبرة الكنيسة والمضمون الحقيقي لذلك الرمز الذي هو الكنيسة، والذي تنجزه الكنيسة في السر الكنسي فتحقّق ذاتها. إن إبراز ذلك وإثباته يتخطى حدود هذه المقالة التي تبقى مجرد مقدمة عامة جداً، ومجرّد إشارة أولية إلى منظور ممكن. وفي الختام، نكتفي بالقول إنه إذا ما كانت لهذه المهمة أن تُتعهّد، فستظهر أن الوظيفة الخاصة بالليتورجيا كانت دائماً أن تجمع، في رمز واحد، مستويات الإيمان والحياة المسيحية الثلاثة: الكنيسة والعالم والملكوت. وستظهر أيضاً أن الكنيسة نفسها هي السر الذي فيه يؤتى بحياة العالم المكسورة – ولكن المحافظة على رمزيتها – في المسيح، وبالمسيح، إلى بعد ملكوت الله، لتصير هي ذاتها سر «العالم الآتي»، أو ما أعده الله، منذ الدهر، للذين يحبّونه، حيث يقدر كل بشرّي أن يتجلّى بالنعمة ليتحقّق الكل في الله.

الفهرس

الأب الكسندر شميمان

من اجل حياة العالم

منشورات النور